~~Theol. syst. 20~~ Cas. et Mor. 16. 15. (1
Staatl. Bibliothek Regensburg

Theologische Moral

in

einer wissenschaftlichen Darstellung.

Von

Joseph Geishüttner,

ordentl. öffentl. Lehrer der Moral, und Pastoral an dem k. k. Lyzeum zu Linz.

Erster Theil.

Linz,

gedruckt, und im Verlage bey Joseph Feichtinger,

und in Kommission bey Joh. Georg edlen v. Mösle in Wien.

1802.

Zur
Königl. Stadtbibliothek
zu
Regensburg.
1833.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

Vorrede.

Gegenwärtige Moral soll in Verbindung mit Religion, und insbesondere mit der christlichen Offenbarung stehen, deßwegen heißt sie theologisch. Sie erscheint aber in einer wissenschaftlichen Darstellung. In dieser Hinsicht fordert sie nicht nur eine bestimmte systematische Ordnung, und Anreihung der ihr angehörigen Wahrheiten, sondern sie erheischt auch manche Voraussetzungen aus anderen Wissenschaften, theils als Grundlage zur wissenschaftlichen Deduktion ihrer eigenthümlichen Sätze, theils als Materiale zur gehörigen Anwendung derselben: welches in der Moral desto nothwendiger ist, da sie der gesammten Thätigkeit, und allen Kräften des Menschen ihre höchste Bestimmung anzuweisen hat.

Dergleichen Lehnsätze, in so fern sie in der abzuhandelnden Wissenschaft nicht unmittelbar enthalten sind, aber doch in Verbindung mit selber stehen, können ihren Platz nirgends füglicher, als in einer Einleitung finden. Aus dieser Ursache werden in der Einleitung zur vor-

liegenden Wissenschaft der theologischen Moral manche Voraussetzungen aus der Grundwissenschaft, und Psychologie in Erinnerung gebracht. Dieses Verfahren wird nicht nur durch das Beyspiel sehr vieler bereits vorhandener wissenschaftlicher Behandlungen der theologischen Moral, sondern auch durch den Widerspruch gerechtfertiget, der bis gegenwärtige Stunde noch immer in Ansehung gewisser philosophischer Behauptungen obwaltet, und so mannigfaltige traurige Entzweyungen auch in Beziehung auf die Offenbarung hervorbringt. Welches zur Folge hat, daß eine auch noch so schöne, und gründliche Darstellung der geoffenbarten Lehrsätze ohne alle Rücksicht auf Philosophie bey manchen, die nun einmahl Philosophen seyn wollen, immer etwas im Hintergrunde zurückläßt, was entweder die Vermuthung, oder gar die ausdrückliche Behauptung einer Unvereinbarlichkeit der Vernunft mit der Offenbarung hervorbringt.

Es muß daher zur Rechtfertigung der Offenbarung selbst dienen, wenn denjenigen, bey welchen die vermeintliche Erhebung zur Philosophie die Achtung gegen das Christenthum geschwächet hat, aus den innersten Tiefen des menschlichen Geistes, und aus seinen gesammten Anlagen gezeigt werden kann, daß die christliche Offenbarung nicht nur keiner derselben widerspreche, sondern vielmehr sich so innig an sie anschliesse, und den höchsten Bedürfnissen der

gefallenen Menschheit auf eine so vortheilhafte Art abhelfe, daß wir nichts besseres suchen, und wünschen können, als was bereits in derselben niedergelegt ist, und daß das höchste Geschäft, und die größte Ehre der philosophirenden Vernunft darinn bestehe, ihre einzig und allein durch die Offenbarung erhaltene Erleuchtung zur Verherrlichung ihrer göttlichen Führerinn anzuwenden. Dahin ging die Absicht der h. h. Väter, wenn sie zu ihrer Zeit die Philosophie bey der Darstellung der geoffenbarten Wahrheiten gebrauchten; dahin geht auch die meinige.

Ich glaubte ungeachtet der vielen gelehrten Produkte älterer, und neuerer Zeit im moralischen Fache, doch auch etwas zur Vervollkommung einer Wissenschaft beytragen zu dürfen, welche bey allen bisherigen Fortschritten doch immer theils in Beziehung auf Bestimmung, Berichtigung, und Vereinfachung wissenschaftlicher Grundsätze, theils in Ansehung der speziellen praktischen Anwendung, theils in Betreff der systematischen Anreihung derselben so manches zur Bearbeitung übrig läßt. Daß ich meine Arbeit in dieser Hinsicht nicht selbst für unnütz halte, kann wohl niemanden befremden; welchen Werth aber dieselbe vor dem Richterstuhle sachkundiger Männer haben werde, muß ich von ihrer Beurtheilung erwarten; wobey ich bitte, das Endurtheil nicht sowohl nach einzelnen abgerissenen Stücken, sondern nach dem Ganzen zu fällen.

Hier erscheint, nach vorausgeschickter Einleitung, der erste Theil der ganzen Moral, worin das Allgemeine der Tugendlehre vorgestellt wird; in dem bald darauf folgenden zweyten Theile werden die Pflichten insbesondere abgehandelt; den Beschluß wird die Aszetik, oder Tugendmittellehre machen.

Wegen dem engen Zusammenhange der Moral mit allen Theilen der ausübenden Hirtenamtswissenschaft, und weil die deutsche Sprache durch die fortgesetzte Kultur der Wissenschaften in unserem Vaterlande eine grosse Gewandtheit zur Bezeichnung der Begriffe erhalten hat, so habe ich mich derselben in meiner Schrift bedienet. Da ich ferner keine Geschichte der Moral schreibe, sondern sie bloß in doktrinaler Hinsicht, oder nach ihrer Lehre betrachte, so überhebe ich mich der Anführungen der vielen alten, und neuen Schriftsteller in diesem Fache, und beschränke mich auf jene aus der heil. Schrift, die in Verbindung mit der göttlichen Erblehre nicht nur beweiset, wie man zu irgend einer Zeit über Moral, und Religion gedacht hat, sondern auch unfehlbar zeigt, wie man zu aller Zeit darüber denken soll. Uebrigens wünsche ich vom Grunde des Herzens, durch meine Bemühung zur Ehre Gottes, durch Beförderung der christlichen Tugend, und Frömmigkeit unter den Menschen, etwas beygetragen zu haben.

Linz den 24. Dezember 1801.

Inhalt.

Einleitung.

I. Abschnitt.

Vorbereitungsbegriffe.

	Seite
Begriff der Sittenlehre überhaupt,	1
Und insbesondere.	2
Unterschied der populären Sittenlehre von der wissenschaftlichen.	....
Nutzen, und Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Moral.	....
Zurückführung der wissenschaftlichen Sittenlehre auf das Bewußtseyn.	3
Ursprüngliche Unterscheidung des Bewußtseyns.	....
Selbstbewußtseyn.	4
Objektives Bewußtseyn.	5
Ich setze bey allem Bewußtseyn mich selbst unbedingt voraus,	....
Setze mir etwas entgegen,	6
Und beziehe es auf mich.	....
Daraus geht die Wechselbestimmung der Selbst- und Naturthätigkeit hervor.	7
Begriff, und Abtheilung der Vernunft.	8
Innigste Vereinigung der theoretischen, und praktischen Vernunft.	....

Seite

Wechselseitiges Verhältniß derselben zu einander. 9
Uebergang. . . . . ----
Abtheilung des theoretischen Vernunftvermögens. 10

II. Abschnitt.

Von der vorstellenden Selbstthätigkeit, oder dem Erkenntnißvermögen.

Die produktive Einbildungskraft 11
Bedarf zu ihrer Funktion einer Sphäre, ... ----
Welche sie in der Zeit durchläuft. 12
Durch sie entstehen ursprünglich äussere, und innere Erscheinungen. . 13
Die Einbildungskraft ist auch reproduktiv, oder wiederhohlend. . . ----
Einige Beobachtungen über selbe. 14
Gesetz der Assoziation der Anschauungen. 15
Wichtigkeit der Einbildungskraft überhaupt. . . . . ----
Insbesondere des Gesetzes der Assoziation. 16
Die Aufmerksamkeit 17
Beobachtet die Merkmahle des Gegenstandes, ... ----
Welche der Verstand festhält, und zu einem Begriffe verbindet. . . 19
Ueber die im Verstande vorhandenen Begriffe reflektirt die Urtheilskraft ----
Von dem Gedächtnisse unterstützet. 20
Durch die Anwendung des Triebes nach dem Absoluten auf das Vorstellungsvermögen wird dasselbe überschwenglich. . . . . . . ----
Verschiedenheit der Vorstellungskräfte in besonderen Subjekten. . . 21
Das Vorstellungsvermögen geht auf Erkenntniß der Wahrheit, . . 22
Welche verschiedene Arten, und Grade zuläßt. . . . . ----
Der Wahrheit steht der Irrthum entgegen, ... 23
Welchen der Schein veranlasset, ... ----
Wogegen man sich allerdings verwahren kann. 24

III. Abschnitt.

Von der empfindenden Selbstthätigkeit, oder dem Empfindungsvermögen.

Begriff der Empfindung, und des Empfindungsvermögens. 24
Aeussere, und innere Wahrnehmung. 25
Der Leib ist das Werkzeug der Empfindung. . . . . ----
Seine besonderen Eigenschaften, und die davon abhängenden Bestimmungen der Seele lehret die Erfahrung. 26
Bemerkungen über die Empfindungen überhaupt. 27
Abtheilung der Empfindung. 28

Seite

I. Abtheilung.

Von der Empfindung des Triebes, oder dem Begehrungsvermögen.

Bestimmung einiger Begriffe, die sich auf den Trieb beziehen. . . 29
Der Urtrieb faßt den Selbst- und Naturtrieb in sich. 30

Von der Empfindung des Naturtriebes, oder dem unteren Begehrungsvermögen.

Abtheilung des Naturtriebes. 30
Das sinnliche Begehren ist entweder reflektirt, oder blind. 31
Natürliche Glückseligkeit als Zweck des Naturtriebes. . . . . . ----
Sinnliche Selbstliebe. 32
Begriff, und Würdigung der Leidenschaften. 33
Verhältniß der Triebe, und Erkenntnisse zu einander. . . . . . ----

II. Abtheilung.

Von der Empfindung des Gefühles, oder dem Gefühlvermögen.

Begriff des Gefühles, und Gefühlvermögens. 33
Das Urgefühl schließt das Selbst- und Naturgefühl in sich. . . . 34

Von dem Naturgefühle, oder dem natürlichen Gefühlvermögen.

Eintheilung des Naturgefühles. 34
Aestetisches Gefühl des Schönen, Grossen, und Erhabenen. . . . 35
Verstandesgefühl. . . . . ----
Empfindungsgefühl. 36
Bemerkungen über die Gefühle überhaupt. . . . . ----
Begriff und Würdigung der Affekte. 37

III. Abtheilung.

Von den Trieben, und Gefühlen in ihrem Verhältnisse zu einander, und zum empfindenden Subjekte.

Zusammenhang der Triebe, und Gefühle überhaupt. 38
Triebe und Gefühle begründen in dem Menschen die Anlage zu einer bestimmten Handlungsweise. . . . . ----
Der sinnliche Charakter begreift in sich Temperament, und Naturell. ----
Eintheilung der Temperamente. 39
Warm- und kaltblütiges. . . . . ----

Seite
Leicht- und schwerblütiges Temperament. 40
Hypochondrie. 41
Verschiedenheit des Temperamentes, und natürlichen Charakters in verschiedenen Subjekten. . . . . ----
Würdigung der Temperamente in moralischer Hinsicht. 42
Nothwendigkeit für den Moralisten, den natürlichen Charakter der Menschen zu kennen. 43
Uebergang zur Abhandlung der Sittenlehre, und Abtheilung derselben. 44

Erster Theil.

Allgemeine Moral.

I. Hauptstück.

Allgemeine Grundbegriffe der Sittenlehre.

I. Abschnitt.

Von dem obersten Erkenntnißgrunde der Sittenlehre.

Begriff eines obersten Grundsatzes der Moral. 45
Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes. 46
Art, und Weise denselben zu finden. 47
Grundsatz der Vollkommenheit. . . . . ----
Moralisch-empirisches System. 49
Grundfehler desselben. 50
Ableitung des obersten Erkenntnißgrundes der Sittlichkeit. 51
Daraus hervorgehende Begriffe. 52
Wirkung des sittlichen Triebes auf das Gefühlvermögen. 53
Aufstellung des obersten Grundsatzes der wissenschaftlichen Sittenlehre. 54
Prüfung einiger Formeln. 55

Seite

II. Abschnitt.

Ueber Freyheit, und Wille.

Freyheit als Grund des moralischen Gesetzes. 57
Als Gegenstand der Forderung desselben. 58
Als Vermögen der Forderung des Gesetzes zu entsprechen. 59
Weitere Bestimmungen des Vermögens der Freyheit. 60
Aus dem Gebrauche dieses Vermögens geht ein doppelter moralischer Zustand hervor. 61
Reflexion über den Grund des Begriffes der Freyheit, und der Festigkeit der Ueberzeugung von selber. 62

III. Abschnitt.

Ueber die Verbindung der Moral mit der Gotteslehre.

I. Abtheilung.

Wechselseitiger Einfluß der Moral, und Religion überhaupt.

Die Sittenlehre führt zum Glauben an Gott, und Unsterblichkeit. . 63
Die Gotteslehre gibt der Moral eine nothwendige, unerschütterliche Stütze durch die Vorstellung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, 65
Als des wahren, und wesentlichen höchsten Gutes, ... 66
Als Beförderers des sittlichen Endzweckes. 67

II. Abtheilung.

Wechselseitiger Einfluß der Moral, und Offenbarung.

Die Religion kann dogmatisch, ... 68
Und historisch betrachtet werden. 69
Begriff der natürlichen und geoffenbarten Religion. 70
Die Sittenlehre führet zum Glauben an die physische, ... 71
Und moralische Möglichkeit einer Offenbarung. 73
Sie leitet unsere Begriffe über die mögliche Lehre, und äussere Ankündigungsart derselben. 75
Die Moral begründet auch den Glauben an die Wirklichkeit einer gegebenen Offenbarung. 77
Die Offenbarung hat gegenseitig sowohl nach ihrer Lehre, ... 78
Als nach der Geschichte ihres Ursprunges den wohlthätigsten Einfluß auf die Moral. 79

Seite

IV. Abschnitt.

Moralische Reflexionen über die christliche Offenbarung.

Die christliche Lehre dringt vorzüglich auf Sittlichkeit, und Tugend, . 80
Welche sie nicht auf natürliche, oder zeitliche Glückseligkeit gründet, 81
Wohl aber mit einer moralischen, und ewigen in untrennbare Verbindung setzet. 84
Die christliche Offenbarung setzet ein praktisches Vernunftvermögen in dem Menschen voraus. 85
Sie befiehlt Einheit, und Allgemeingültigkeit der Denkungsart, und Maximen. 87
Vorstellung eines moralischen Reiches in der christlichen Offenbarung. 88
Würde des Menschen nach der christlichen Lehre. 90
Der Wille Gottes als Grundsatz der christlichen Moral. 92
Liebe das Grundgesetz des Christenthumes. 93
Mit den sittlichen Grundsätzen hängen die Glaubenslehren der christlichen Offenbarung 94
Ueber Freyheit, ... 95
Gott, ... 96
Und Unsterblichkeit zusammen. 97
Vorstellungsart in der christlichen Offenbarung. 98
Schlußreflexion über den Ursprung der christlichen Lehre. 99
Vorzug der christlichen Sittenlehre vor jeder philosophischen. . . . 100

V. Abschnitt.

Von den Erkenntnißquellen der christlichen Moral.

Erkenntnißquelle der christlichen Sittenlehre ist die heilige Schrift, . 101
Nach der gehörigen Auslegung, ... 102
Und die mündliche Ueberlieferung. 103
Werth der Beyspiele in der Moral. 104
Hilfsmittel zur christlichen Moral als Wissenschaft. . . . . ——

Seite

II. Hauptstück.

Allgemeine Anwendung der vorgetragenen Grundbegriffe.

I. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung der Handlungen, und des Gesetzes mit Hinsicht auf den Gegenstand der Beziehung.

Begriff, und Abtheilung der Handlungen. 106
Die freyen Handlungen sind entweder gesetzmässig, oder gesetzwidrig theils dem Buchstaben, ... 107
Theils dem Geiste nach. . . . . ----
Ob es moralisch gleichgültige Handlungen gebe? 108
Jede Handlung muß individuell auf das Gesetz bezogen werden. . . 109
Daher ist das Urtheil über die Moralität einzelner Handlungen nicht nothwendig allgemeingültig, wohl aber über die Denkungsart dabey. 110
Das praktische Gesetz ist entweder das Rechts = oder Tugendgesetz. . 111
Weitere Unterscheidungen desselben. . . . . ----
Das Gesetz ist verbiethend, oder gebiethend. 112
Die Forderung des Gesetzes ist bald grösser, bald kleiner. 113

II. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung des Gesetzes, und der Handlungen mit Hinsicht auf den Akt der Beziehung.

Ein im Bewußtseyn des Vernunftwesens vorhandenes angewandtes Gesetz 113
Ist entweder natürlich, oder positiv. 114
Das positive 115
Setzt einen Oberern, ... ----
Einen Unterthan, ... 116
Dem es verkündiget, ... 117
Und ein natürliches Gesetz voraus, ... 118
Worauf es von beyden bezogen wird. . . . . ----
Auch die Aufhebung eines positiven Gesetzes 120
Findet unter gewissen Bedingungen statt. . . . . ----
Es gibt göttlich positive, ... 121
Und menschliche Gesetze, ... 122
Welche theils bürgerliche, ... 123
Theils kirchliche sind. 124
Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung. 125

Seite

III. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung des Gesetzes, und der Willkür, oder von Pflicht, und Recht objektiv betrachtet.

I. Abtheilung.

Von Pflicht, und Recht in Ansehung der Erkenntniß.

Begriff, und Abtheilung der Pflicht. 127
Bestimmung des Begriffes vom Rechte. 128
Das eigentlich sogenannte Recht geht aus dem Begriffe des freyen Willens hervor. . . . . -----
Anwendbarkeit des Zwanges dabey. 129
Oeffentliches, und Privatrecht. 131
Verhältniß beyder zu einander. . . . . -----
Weitere Abtheilung des Rechtes. 132
Obschon Recht, und Tugend sich von einander unterscheiden, . . . 133
So stehen sie doch in untrennbarer Verbindung. 134

II. Abtheilung.

Von Pflicht, und Recht in Beziehung auf die wirkende Thätigkeit des endlichen Vernunftwesens.

Die beschränkte Wirkungssphäre des endlichen Vernunftwesens erzeugt Kollisionen. 136
Erforderlicher Gemüthszustand in Kollisionsfällen. 137
Regeln zur Entscheidung, ... 138
Nach den Verhältnissen des Daseyns, ... 139
Der Beschaffenheit, ... -----
Der Wirksamkeit, ... 141
Der Selbstständigkeit, ... 142
Und Grösse der zusammenstossenden Pflichten. 143

IV. Abschnitt.

Von der Beziehung des Gesetzes auf die Willkür in subjektiver Hinsicht, oder vom Gewissen.

Das Gewissen 145
Als Erkenntniß, ... -----
Und Wahrnehmung betrachtet. 147
Mannigfaltige Beschaffenheit desselben. 148

Seite

Sittenregeln in Ansehung des Gewissens. 149

Probabilismus. 150

Gründe dagegen. 151

Unstatthaftigkeit der Vertheidigung desselben. 152

V. Abschnitt.

Von der Beziehung der Willkür auf das Gesetz in subjektiver Hinsicht, oder von der Zurechnung.

Die Zurechnung 154

Ist entweder partial, oder total. 155

Abtheilung der partialen. 156

Welche Handlungen, ... ----

Und in was für einem Grade, ... 158

Sie zugerechnet 159

Werden. 160

Mittelbare Imputation. . . . . ----

Beziehung derselben auf die unmittelbare. 162

Zurechnung fremder Handlungen. 163

Begriff, und Abtheilung der freyen Mitwirkung. 164

Totalimputation. 165

Nothwendiges Resultat derselben. 166

Aus dem Begriffe dieser Imputation ergibt sich die Wichtigkeit jeder Handlung des menschlichen Lebens, ... 167

Die Kostbarkeit der Zeit, ... 168

Die Würdigung einzelner Handlungen in Ansehung ihres sittlichen Werthes. . . . . ----

Und ein jederzeit bestimmter Grad des Verdienstes, oder der Schuld des endlichen Vernunftwesens. 169

Schwierigkeit bey dem Imputationsgeschäfte. 170

Wirkung der Zurechnung auf die Empfindung. 172

VI. Abschnitt.

Von der Beziehung des guten Willens auf das Gesetz, oder von der Tugend.

Folgen aus dem Begriffe der Tugend. . . . . ----

Schriftvorstellung von der Tugend. 173

Tugend in der Gesinnung, und Handlung. 174

Sittliche, und religiöse (theologische) Tugend. . . . . ----

Natürliche, und christliche Tugend. 175

Seite
Werth der Tugend. 176
Tugend ist Gottesdienst. 177
Scheintugend. 178

VII. Abschnitt.

Von der Beziehung des bösen Willens auf das Gesetz, oder von der Sünde.

Begriff der Sünde. 179
Eintheilung derselben. 180
Stufenordnung der inneren Sünden. 181
Ueber das Wohlgefallen an einer sündhaften Handlung. . . . 182
Weitere Eintheilung der Sünden. 183
Unterschied der Sünden nach der Gattung, ... 184
Zahl, ... 185
Und Grösse. 186
Die Grösse der Sünden ist theils relativ, ... 187
Theils absolut. 188
Die Grösse der Sünde muß sowohl aus ihrem Gegenstande, . . . 189
Welcher theilbar, oder untheilbar ist, ... 190
Als auch aus der dabey bewiesenen Thätigkeit des Sünders entnommen werden. -----
Eine grosse Sünde heißt in Ansehung der dabey vorkommenden Gesinnung eine Todsünde. 192
Eine geringe wird läßlich genannt. 193
Dieser Unterschied ist auch in der heiligen Schrift gegründet. . . . 194
Warnung gegen den Mißbrauch dieser Unterscheidung. 195
Schwierigkeit, die Grösse einer Sünde in einzelnen Fällen zu bestimmen. 196
Was von den 197
Zu einer solchen Bestimmung 198
Aufgestellten Regeln zu halten sey. 199
Verfahren bey der Ausübung. 200
Die schweren Sünden selbst sind nicht von einerley Grösse, und Beschaffenheit. 201
Die Sünde kann zur Gewohnheit werden. 202
Gelegenheit zur Sünde. 203
Gewissensregeln hierüber. 204
Versuchung. 206
Entwicklung des Begriffes davon. . . . . -----
Schriftvorstellung hierüber. 208
Versuchung des Teufels. 209
Charakteristik des Teufels nach der Bibel. 210
Moralische Ansicht der Schriftlehre vom Teufel. 212

Seite
Betrachtung der Versuchung in Beziehung auf den Versuchten. . . 214
Verhaltungsregeln nach der Tugendlehre in Ansehung der Versuchung. 215
Verhältniß der Sünde zu Gott, als dem höchsten Ziele des Menschen. 216

VIII. Abschnitt.

Von der Beziehung des guten, und bösen Willens auf die endliche Ausführung seines Zweckes, oder von der moralischen Vergeltung.

Moralische Vergeltung 218
Kann nur von Gott allein ausgeübet werden. 219
Ist von den natürlichen Folgen der Handlungen im gegenwärtigen Leben wohl zu unterscheiden. 220
Hängt mit der moralischen Ordnung nothwendig zusammen. . . . 221
Zweck der moralischen Strafe. 222

IX. Abschnitt.

Von der Beziehung der Willkür nach ihrer Wirklichkeit auf das Gesetz, oder von der wirklichen moralischen Beschaffenheit des Menschen in seiner Gattung.

Die Willensbeschaffenheit des Menschen 224
Ist böse, ... 225
Von Anbeginn. 226
Geschichte des Entstehens der Sünde in der Welt. 227
Fortpflanzung derselben. 228
Wichtigkeit der heil. Geschichte über den Ursprung des Bösen. . . 230
Folgen der Sünde. 231
Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung, ... 232
Eines Beyspieles der völlig reinen Gesinnung, ... 233
Der Gnade, ... 234
Und Erlösung. 236

X. Abschnitt.

Von der Beziehung des Gesetzes auf die wirkliche moralische Beschaffenheit des Menschen, oder von der moralischen Besserung.

Die christliche Sittenlehre fordert Besserung 239
Des Willens. 240

	Seite
Erkenntniß der Sünde.	241
Reue.	242
Grund der wahren Reue.	243
Vorsatz.	244
Neuer Lebenswandel.	245
Werke der Busse,	246
Und Genugthuung.	248
Dauer der Besserung, und Busse.	----
Aufschub derselben.	249

Einleitung.

I. Abschnitt.

Vorbereitungsbegriffe.

§. 1.

Die Sittenlehre im Allgemeinen ist die Wissenschaft der Gesetze für den Willen, das ist, für das Vermögen der Selbstbestimmung eines endlichen Vernunftwesens. Da aus dem Verhältnisse des Gesetzes zum Willen nothwendig der Begriff der Verbindlichkeit, und Pflicht hervorgeht, so kann man auch sagen, die Sittenlehre überhaupt sey die Wissenschaft der Pflichten, Begriff der Sittenlehre überhaupt,

§. 2.

Und insbesondere.

Das Gesetz hat entweder den Willen zum Zwecke, oder es entnimmt denselben aus sich selbst. Im ersten Falle heißt es das Rechts-, im zweyten das Tugendgesetz, welches man auch eigentlich das sittliche, oder Sittengesetz nennet. Daher zerfällt die Sittenlehre überhaupt in die Rechts- und Tugendlehre, welche letztere die Wissenschaft der Tugendgesetze ist, und Moral, oder Sittenlehre in der eigentlichen Bedeutung heißt.

§. 3.

Unterschied der populären Sittenlehre von der wissenschaftlichen.

Die Sittenlehre ist entweder gemeine (populäre), oder gelehrte Wissenschaft. Der Unterschied beyder betrifft

a. Die Zurückführung der einzelnen Lehren auf die letzten Grundsätze der Wissenschaft.

b. Die Ordnung, und Anreihung derselben.

c. Die Sprache, und Einkleidung.

§. 4.

Nutzen, u. Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Moral.

Obschon dem gemeinen Manne keine gelehrte Wissenschaft der Moral nöthig ist, so wird man doch einer solchen Wissenschaft ihren Nutzen nicht absprechen können, wenn man nicht aus

eben demselben Grunde alle gelehrte Kenntniß für entbehrlich, und unnütz erklären will. Für den moralischen Volkslehrer ist eine solche Wissenschaft Bedürfniß; denn für ihn ist es besonderer Beruf, und Pflicht, die gemeine Kenntniß der Moral zu leiten, zu berichtigen, zu begründen, zu befestigen, und zu erweitern: wozu allerdings erforderlich ist, daß er auf einer höhern Stufe der Erkenntniß, als der gemeine Mann stehe, das heißt, ein Gelehrter in seinem Fache sey.

§. 5.

Zurückführung der wissenschaftlichen Sittenlehre auf das Bewußtseyn.

Da das Bewußtseyn der Fond alles Wissens ist, und alle Wissenschaft daraus hervorgeht, so muß auch eine wissenschaftliche Sittenlehre darauf zurückgeführet, und aus demselben abgeleitet werden. Diese Wissenschaft bearbeitet zwar als besondere Wissenschaft einen besonderen Zweig des Bewußtseyns, nähmlich der Pflicht: da aber das Mannigfaltige des Bewußtseyns innigst zusammenhängt, so muß sie sowohl auf das Bewußtseyn überhaupt, als auch auf die übrigen Zweige desselben, in so fern sie mit dem Hauptzweige in Verbindung stehen, Rücksicht nehmen.

§. 6.

Ursprüngliche Unterscheidung des Bewußtseyns.

Wenn ich etwas weiß, so habe ich das Bewußtseyn von **mir selbst**, und zugleich von **etwas anderem**, was ich selbst nicht bin. Dar-

aus geht die ursprüngliche Unterscheidung des Bewußtseyns hervor, vermög welcher dasselbe sich in das Selbst- und objektive, oder Bewußtseyn der Gegenstände theilet.

§. 7.

Selbstbewußtseyn.

Ich bin mir meiner selbst bewußt. Was bin nun ich selbst? Um mich selbst zu finden, muß ich von allem, was ich selbst nicht bin, es sey nun ausser, oder in mir, wegsehen. Wenn ich dieses thue, so bin ich ja thätig dabey, und es bleibt mir nach aller Abstraktion nichts übrig, als dieses Thätige selbst: Thätigkeit also ist mein reiner Charakter. Diese Thätigkeit aber geht auf sich selbst; denn ich denke, und handle für mich; sie ist also Selbstthätigkeit, und diese macht mein Wesen aus. Ich bin das Selbstthätige, und das Selbstthätige bin ich. Dieser Selbstthätigkeit werde ich mir nur in, und durch die Selbstthätigkeit bewußt; es ist ein unmittelbares, und zwar das unmittelbarste Bewußtseyn. Von nichts weiß ich so unmittelbar, als von mir selbst. Bey diesem Bewußtseyn bin ich, der ich weiß, der nähmliche, von dem ich weiß; Objekt und Subjekt sind völlig eins, und das nähmliche. Daher ist dieses Bewußtseyn in keiner Vorstellung enthalten; denn was ich vermittelst einer Vorstellung weiß, weiß ich nicht mehr unmittelbar. Es ist also dieses Bewußtseyn der Selbstheit von allem möglichen Bewußtseyn der Gegenstände sorgfältigst zu un-

terscheiden: es heißt das Selbstbewußtseyn vorzugsweise, oder auch übersinnliche Anschauung, und ist der Grund alles übrigen möglichen Wissens; denn wenn ich etwas wissen soll, so ist schlechterdings nothwendig, daß ich um mich selbst wisse; und je mehr sich etwas an dieses Selbstbewußtseyn anschließt, desto gewisser weiß ich es.

§. 8.

Objektives Bewußtseyn.

Ich bin mir nicht bloß meiner selbst, ich bin mir noch zugleich eines Etwas bewußt, was ich selbst nicht bin; ich nenne es einen Gegenstand (Objekt), weil es mir entgegen, oder gegenüber steht, und ich heisse in Beziehung auf jenen Gegenstand das Subjekt. Dieses Bewußtseyn ist das objektive, und ist nothwendig mittelbar; denn ich habe es nur vermittelst des Selbstbewußtseyns.

§. 9.

Ich setze bey allem Bewußtseyn mich selbst unbedingt voraus,

Das Wissen ist ein Akt des selbstthätigen Wesens. Dabey übt die Selbstthätigkeit gewisse Grundfunktionen aus, um ein Bewußtseyn hervorzubringen. Bey was immer für einem Bewußtseyn muß ich um mich selbst wissen; um irgend etwas zu wissen, muß ich wissen, daß ich bin. Dieß ist die Grundbedingung alles möglichen Wissens. Daß ich bin, weiß ich unmittelbar; ich leite dieses Wissen aus keinem andern Wissen ab; es legt keinen Beweis, wohl

aber legen alle Beweise dieses Bewußtseyn „Ich bin" zum Grunde. Ich setze es also bey allem Bewußtseyn unbedingt voraus. Dieses **Setzen** nun ist die erste und höchste Grundfunktion der Selbstthätigkeit beym Bewußtseyn.

§. 10.

Setze mir etwas entgegen,

In meinem Bewußtseyn kommen mir auch Gegenstände vor; ich weiß von etwas, was ich selbst nicht bin; ich unterscheide dieses Etwas von mir selbst. Dieß könnte nicht geschehen, wenn ich es mir nicht entgegen setzte. Ich setze es mir also, als etwas, was ich selbst nicht bin, entgegen. Dieses **Entgegensetzen** ist die zweyte Grundfunktion, welche die Selbstthätigkeit beym Bewußtseyn ausübt.

§. 11.

Und beziehe es auf mich.

Das, was ich mir entgegen setze, muß ich als selbstthätiges Wesen auf mich beziehen, mit mir in Verbindung bringen, das heißt, ich muß es mit mir vergleichen, oder gleich setzen. Dieses **Gleichsetzen**, **Beziehen**, oder **Verbinden** ist die dritte Grundfunktion der Selbstthätigkeit beym Bewußtseyn.

Diese drey Funktionen liegen allem möglichen Bewußtseyn des endlichen Vernunftwesens zum Grunde. Die zwey letzteren gründen sich auf die erste, und durch dieselbe aufeinander wech-

selseitig: sie sind untrennbar, und in jedem Momente zugleich vorhanden; nur durch die Reflexion werden sie in eine Zeitfolge gesetzt; denn alles, was ich denke, muß ich nacheinander, das ist, in der Zeit denken.

§. 12.

Indem ich mir etwas entgegensetze, und es zugleich mit mir in Verbindung bringe, setze ich mein Wesen, oder mich selbst durch jenes entgegengesetzte Was, oder Wesen bestimmt, oder begränzt. Nun besteht aber mein Wesen in Selbstthätigkeit; Thätigkeit kann nur durch Thätigkeit begränzt, oder bestimmt werden; also muß das mir Entgegengesetzte, mich Begränzende ebenfalls Thätigkeit seyn: diese Thätigkeit aber ist nicht die meinige; ich nenne sie die Naturthätigkeit. Also ist die Selbstthätigkeit in mir durch die Naturthätigkeit begränzt: da sie aber deßwegen nicht aufhört Selbstthätigkeit zu seyn, so wird durch sie hinwieder die Naturthätigkeit begränzt; die Selbst- und Naturthätigkeit begränzen, oder bestimmen sich also gegenseitig durcheinander in mir. Diese Funktion heißt die Wechselbestimmung (mutua determinatio, positio limitum), Wechselbegränzung, Wechselbedingung. Durch diese Wechselbedingung wird die Selbstthätigkeit und Naturthätigkeit zu einem Dinge; denn ein Ding ist das, was bedingt ist, wie es das deutsche Wort vortrefflich ausdrückt.

Daraus geht die Wechselbestimmung der Selbst- u. Naturthätigkeit hervor.

§. 13.

Begriff, und Abtheilung der Vernunft.

Vernunft ist nichts anders, als Selbstthätigkeit. Wird nun die Selbstthätigkeit betrachtet, in so weit sie durch die Naturthätigkeit bestimmt wird, so heißt sie theoretische Vernunft, oder bestimmte Selbstthätigkeit. Wird sie aber angesehen, in so fern durch sie die Naturthätigkeit bestimmt wird, so ist sie praktische Vernunft, oder bestimmende Selbstthätigkeit. Die Wirkung der theoretischen Vernunft kündiget sich im Bewußtseyn durch das „Es ist so," die Wirkung der praktischen durch ein „Es soll so seyn" an.

§. 14.

Innigste Vereinigung der theoretischen, u. praktischen Vernunft.

Daraus erhellet, daß die Vernunft jeden Augenblick zugleich theoretisch, und praktisch sey; denn sie ist eine, und die nähmliche Vernunft, nur von einer andern Seite angesehen, und in zweyfacher verschiedener Funktion betrachtet. Man muß das, was die Reflexion unterscheidet, nicht als eine wirkliche, die ideale nicht für eine reale Trennung ansehen, oder daraus, weil wir nicht auf beyde Funktionen zugleich, sondern nur auf eine nach der andern reflektiren können, den Schluß machen, als wenn die Vernunft wirklich in der Zeitfolge wechselweise bald theoretisch, bald praktisch allein wäre.

§. 15.

Erwäget man das wechselseitige Verhältniß der theoretischen und praktischen Funktion zu einander, so gebührt allerdings der praktischen der Vorzug; denn es ist dem Wesen der Selbstthätigkeit, als solcher, angemessen, zu bestimmen, und nicht bestimmt zu werden. Auch ist die praktische Funktion der Grund der theoretischen; weil ich mich nicht bestimmt finden, nichts von meiner Begränzung wissen würde, wenn die Selbstthätigkeit in mir nicht über die Gränze hinausstrebte, das heißt, praktisch wäre. Dagegen ist aber auch die theoretische Funktion nothwendig, indem ich sonst von meinem praktischen Vernunftvermögen gar nichts wissen, folglich dasselbe für mich gar nicht vorhanden seyn würde.

Wechselseitiges Verhältniß derselben zu einander.

§. 16.

Die praktische Funktion ist diejenige, womit sich die Moral eigenthümlich beschäftiget, und die Reflexionen darüber gehören in die Abhandlung der Sittenlehre selbst. Da sie aber mit der theoretischen untrennbar, und nothwendig zusammenhängt, so kann eine summarische Zeichnung der Grundlinien der letztern der wissenschaftlichen Moral als Einleitung vorangeschickt werden.

Uebergang.

§. 17.

Abtheilung des theoretischen Vernunftvermögens.

Die theoretische, oder begränzte Selbstthätigkeit äussert sich wieder in mannigfaltigen Funktionen, welche im Folgenden dargestellt werden. Zuvörderst kommt dabey vor die Begränzung, oder das Beschränktseyn der Selbstthätigkeit, das ist, die Empfindung. Die Beschränkung kommt von der Naturthätigkeit; diese setzt sich das selbstthätige Wesen entgegen, und bezieht sie auf sich (Sieh §. 10. und 11.). Dieses Entgegensetzen, und Beziehen zusammengenommen heißt vorstellen (vor sich hinstellen): die begränzte Selbstthätigkeit also, welche auch die sinnliche, oder natürliche heißt, zerfällt in die **empfindende**, und **vorstellende**. Mein ganzes theoretisches Vernunftvermögen besteht im Empfinden, und Vorstellen. Da ich mir aber der Empfindung nur durch die Vorstellung bewußt werde, und dasjenige, dessen ich mir nicht bewußt bin, für mich wie gar nicht da ist, so muß die vorstellende Thätigkeit in der Wissenschaft vor der empfindenden gesetzt werden.

II. Abschnitt.

Von der vorstellenden Selbstthätigkeit, oder dem Erkenntnißvermögen.

§. 18.

Wenn ich mir etwas vorstellen soll, so muß ja etwas daseyn, was ich mir vorstellen kann, ein Stoff. Dieser Stoff entsteht durch einen Anstoß der Selbstthätigkeit auf die Naturthätigkeit. In so fern die Selbstthätigkeit auf die Naturthätigkeit anstößt, so wird die letztere durch diesen thätigen Anstoß bestimmt, gebildet, gestaltet, sie wird Produkt, ein Gebildetes, ein Stoff. Die Selbstthätigkeit ist in dieser Hinsicht bildend, und heißt Bildungsthätigkeit, daher Einbildungskraft. Sie liefert ursprünglich zu allen Vorstellungen den Stoff, und wird deßwegen produktive Einbildungskraft genannt. Das Bildende ist thätig, das Gebildete leidend; nun ist aber das Leidende nicht in dem Thätigen, sondern von demselben ausgeschlossen; die bildende Thätigkeit setzt daher den Stoff nothwendig ausser sich, und so entsteht für mich ein Aeusseres, und ein Inneres.

Die produktive Einbildungskraft

§. 19.

Da der endlichen Selbstthätigkeit nothwen-

Bedarf zu

ihrer Funktion einer Sphäre,

dig die Naturthätigkeit entgegen gesetzt ist, so kann diese von jener niemahls aufgehoben, oder vernichtet werden; sie wird also von der bildenden Thätigkeit des Vernunftwesens nur zum Theil gebildet, oder zum Produkte oder Stoff gemacht. Es bleibt daher immer Naturthätigkeit übrig, worauf ein neuer Anstoß der Selbstthätigkeit, und folglich ein neues Bilden möglich ist. Dieses neue Bilden ist in dem vorigen nicht enthalten, sondern von demselben ausgeschlossen; also ist auch der neue Stoff ausser dem vorigen. Wie ausser dem ersten ein zweyter, so ist ausser diesem ein dritter Stoff möglich, und so fort und fort. Daher entsteht eine Sphäre der Produkte der bildenden Selbstthätigkeit ins Unendliche; und diese Sphäre ist das, was wir Raum nennen.

§. 20.

Welche sie in der Zeit durchläuft.

Bey dem erwähnten Anstosse trifft die Selbstthätigkeit mit der Naturthätigkeit in einem gemeinschaftlichen Gränzpunkte zusammen, welcher aber, da beyde Thätigkeiten bleiben, kein feststehender, sondern ein schwebender Punkt ist, und Moment (Augenblick) heißt. Jedes Produkt der bildenden Thätigkeit fällt in einen Moment, und, da die Produkte ausser einander sind, so entsteht für jene Thätigkeit, wenn sie die Sphäre der Produkte durchläuft, nothwendig eine Aufeinanderfolge, oder Reihe der Momente, das ist, die Zeit. Ich kann mir niemahls zwey oder

mehrere Gegenstände zugleich, ich muß sie mir immer nach und nach einbilden.

§. 21.

Durch sie entstehen ursprünglich äussere, und innere Erscheinungen.

Das Bilden der Einbildungskraft heißt auch sinnlich anschauen, und das sinnlich Anschauliche ist Erscheinung. Die ursprüngliche Erscheinung ist eine äussere (§. 18.). Da aber meine Thätigkeit selbst bey dem Bilden des äusseren Stoffes durch die entgegenwirkende Naturthätigkeit beschränkt wird, so wird sie (die beschränkte Selbstthätigkeit) für sich selbst etwas anschauliches — ein Stoff, — eine Erscheinung; und diese heißt innere Erscheinung, dergleichen meine Vorstellungen, und Empfindungen sind. Da aber die äussere Erscheinung die ursprüngliche ist, so bedienet sich die Einbildungskraft bey der Anschauung der inneren Erscheinungen lauter solcher Bilder, welche von äussern Gegenständen hergenommen sind, wie dieß die Ausdrücke „vorstellen, begreifen, verstehen, schliessen u. s. f. augenscheinlich beweisen.

§. 22.

Die Einbildungskraft ist auch reproduktiv, oder wiederhohlend.

Wenn das Bilden der Selbstthätigkeit nur einen Moment ausfüllte, so würde ich mir desselben nie bewußt werden, weil ich nicht zugleich handeln, und auf das Handeln aufmerken kann; das Bilden muß also eine Zeit fortdauern. Wegen diesem fortgesetzten Bilden heißt die Einbil-

dungskraft reproduktiv, oder wiederhohlend. Diese Wiederhohlung geschieht nun entweder während, und vermöge des Anstosses, und Sinneneindruckes, oder auch nach Aufhörung desselben. Die Anschauungen der Einbildungskraft im ersten Falle können Empfindungs- oder Sinnenanschauungen, im zweyten Anschauungen der freyen Einbildungskraft heissen, welche die dem Eindrucke entsprechenden Bilder auch auf mannigfaltige Weise verändern kann, was man Dichten nennet.

§. 23.

Einige Beobachtungen über selbe.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Bemerkungen.

a. Die Anschauungen der freyen Einbildungskraft setzen nothwendig Sinnenanschauungen voraus (nihil est in imaginatione, quod non prius fuerat in sensu).

b. Je anschaulicher irgend ein Stoff ist, desto leichter bildet ihn die freye Einbildungskraft nach.

c. Die Sinnenanschauungen stehen mit den Anschauungen der freyen Einbildungskraft in Wechselwirkung; bald befördern sie einander, bald thun sie sich Abbruch.

§. 24.

Die Einbildungskraft bildet allemahl ein Mannigfaltiges, welches theils entgegengesetzt, theils gleich ist; daher wiederhohlet die reproduktive Einbildungskraft die Anschauungen (Bilder) nach dem Verhältnisse des Gegensatzes, und der Gleichheit. Darinn besteht das bekannte Gesetz der Assoziation der Anschauungen, welches so lautet: Die Anschauungen vergesellschaften sich nach dem Grunde des Gegensatzes, und der Gleichheit. Die Gleichheit betrifft entweder den Gehalt (Materie) der Anschauungen, die Aehnlichkeit; oder die Form derselben, das Zugleichseyn im Raume, oder die Aufeinanderfolge in der Zeit: daher sich ähnliche Bilder, und solche, die zugleich im Raume, oder nacheinander in der Zeit vorhanden sind, assoziren.

Gesetz der Assoziation der Anschauungen.

§. 25.

Die Einbildungskraft hat den wichtigsten Einfluß auf die gesammte Thätigkeit des Geistes, und zwar

Wichtigkeit der Einbildungskraft überhaupt.

1. Auf das Erkenntnißvermögen. Sie liefert zu allen Vorstellungen den Stoff: sie gibt zu den abstraktesten Begriffen die Bilder und Schemate her: auch das Uebersinnliche wird in der Vorstellung durch sie in eine sinnliche Hülle gekleidet, und so mit der Sinnlichkeit in Verbindung gebracht.

2. Auf das Empfindungsvermögen. Durch die Einbildungskraft können wir die Beschaffenheit, und den Grad unserer Empfindungen mannigfaltig bestimmen, unsere Triebe bald erhöhen, bald schwächen, unsere Gefühle zum Vortheil, oder zum Schaden der Sittlichkeit, und Tugend, und unserer Zufriedenheit einrichten.

Sie kann die Schöpferinn des Heiles, aber auch die Urheberinn des Verderbens in der Hand des Vernunftwesens werden, je nachdem sie als Dienerinn der Vernunft, oder der Leidenschaften gebrauchet wird.

§. 26.

Insbesondere des Gesetzes der Assoziation.

Besonders zeigt sich die Wirksamkeit des Gesetzes der Assoziation

1. Auf die natürliche Denkungsart des Menschen in Ansehung der Wahrheit überhaupt, und der moralischen, und religiösen Vorstellungen insbesondere.

2. Auf die Bildung des sinnlichen Charakters, und der natürlichen Handlungsweise; indem nach der Beschaffenheit der vergesellschafteten Vorstellungen die Triebe, und Gefühle verschiedentlich bestimmet, und dadurch allerhand Anlagen, und Fertigkeiten zum Handeln begründet werden.

§. 27.

Die Einbildungskraft in mir bildet einen Stoff; diesen muß ich, um ihn zum Bewußtseyn zu bringen, mir entgegensetzen, und auf mich beziehen (§. 10. und 11.), das heißt, vorstellen: ich richte also meine vorstellende Thätigkeit auf ihn, oder ich reflektire darauf. Die bey dem Anstoße, oder Eindrucke in sich zurückgedrängte Selbstthätigkeit wird durch sich selbst wieder auf die Naturthätigkeit reflektirt, welche sie aber schon als Stoff findet. Dieser Stoff ist auf gegenwärtigem Standpunkte für mich noch ein unbestimmtes, zwischen mehreren Bestimmungen schwebendes **Etwas**, welches ich aber, in soweit ich darauf reflektire, bestimme, und durch Bestimmungen auffasse. Diese Bestimmungen werden auch Prädikate, oder Merkmahle genannt, und die reflektirende Thätigkeit in mir heißt deßwegen Aufmerksamkeit. Durch sie wird der vorhandene Stoff erst ein Gegenstand, und zwar ein bestimmter Gegenstand für mich.

Die Aufmerksamkeit

§. 28.

Jeder Gegenstand ist ein **bestimmter**; **Bestimmung** also, oder **Begränzung** ist das Hauptmerkmahl aller Gegenstände, woraus alle möglichen übrigen hervorgehen.

Beobachtet die Merkmahle des Gegenstandes,

Jeder Gegenstand hat demnach ein bestimmtes Seyn, welches Daseyn heißt, und, je nachdem es sich auf alle, oder nicht auf alle Zeit bezieht, ein nothwendiges, oder zufälliges, und im letzten Falle ein wirkliches oder mögliches Daseyn ist, je nachdem es in eine bestimmte, oder in irgend eine Zeit fällt. Diese Bestimmung ist der Grund aller übrigen abgeleiteten Merkmahle, indem, was in gar keiner Beziehung ein Daseyn hat, keine weiteren Merkmahle zuläßt.

Wenn ein Gegenstand da ist, so hat er eine bestimmte Wesenheit, er ist Was bestimmtes, das heißt, er hat eine **Beschaffenheit.** Er hat eine bestimmte Thätigkeit, er ist also thätig und leidend zugleich, Wirkendes, und Bewirktes; daher kommt ihm das Prädikat der **Wirksamkeit** zu. Er hat bestimmte Selbstständigkeit, es ist also in ihm **Selbst- und Zuständigkeit** vereiniget. Er ist ein bestimmtes Ganzes, folglich theilbar, und hat das Prädikat der **Quantität, oder Größe,** welche, je nachdem sie auf das Anschauliche des Gegenstandes, oder auf die Empfindung, welche er verursachet, bezogen wird, entweder Größe der Ausdehnung (extensive), oder des Grades (intensive) heißt.

Diese Bestimmungen sind also die Urmerkmahle aller Gegenstände; und da sie nothwendig in die Zeit fallen, so versinnlichen wir sie uns

durch dieselbe. Diese Urprädikate können nun verschiedentlich verbunden, oder zusammengesetzt werden, woraus wieder neue hervorgehen.

§. 29.

Da ich mir jeden Gegenstand nur durch seine Merkmahle als einen bestimmten vorstellen kann, so dürfen mir dieselben während der Vorstellung nicht verschwinden; ich muß sie also fest halten, oder fixiren. In so fern ich dieses thue, verstehe, oder begreife ich (greife gleichsam die mannigfaltigen Merkmahle in Eines zusammen), und erhalte einen Begriff vom Gegenstande. Diese Funktion der vorstellenden Selbstthätigkeit in mir heißt der Verstand, welcher die Begriffe bezeichnen muß, und daher einer Sprache bedarf.

Welche der Verstand festhält, und zu einem Begriffe verbindet.

§. 30.

Wenn ich einen Begriff im Verstande gesetzt habe, so kann ich abermahl auf denselben reflektiren, und ihn dadurch bestimmen, entweder durch die alten Merkmahle, die ich in der Reflexion bloß wiederhohle, oder durch neue. Wenn ich dieses thue, so urtheile ich; ich nehme gleichsam eine Theilung des Begriffes als eines Ganzen vor, dessen ursprüngliche Theile die Merkmahle sind. Ich setze ein Merkmahl nach dem andern in ein Verhältniß mit meinem Begriffe, und sehe, ob es demselben zukomme,

Ueber die im Verstande vorhandenen Begriffe reflektirt die Urtheilskraft

oder widerspreche, das heißt, gleich, oder entgegengesetzt sey. Ich suche dabey den Grund der Gleichheit, oder des Gegensatzes, das heißt, den Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund auf. Die Selbstthätigkeit in dieser Funktion heißt Urtheilskraft; vermittelst derselben entstehen Urtheile, und, indem ich ein Urtheil an das andere anschliesse, gehen Schlüsse hervor.

§. 31.

Von dem Gedächtnisse unterstützet.

Ich habe nicht immer einen, und den nähmlichen Begriff vor mir; ich schreite von einem zum andern fort. Ich komme aber doch wieder auf den vorigen zurück, und erkenne ihn als den nähmlichen, den ich schon einmahl gehabt habe; ich denke an das vormahls Gedachte, oder ich gedenke desselben. Ich habe in so fern das Vermögen des Gedächtnisses, ohne welches ich nicht nur in der Summe meiner Begriffe und Erkenntnisse nicht wachsen, sondern auch nicht einmahl einen einzigen vollständigen Begriff erhalten könnte, weil ich die Merkmahle des Begriffes nicht zugleich, sondern nach und nach auffasse.

§. 32.

Durch die Anwendung des Triebes nach dem Absoluten auf das Vorstel-

Alle erwähnten Funktionen gehören zu einer und der nähmlichen vorstellenden Thätigkeit; sie sind daher innigst miteinander verbunden, und von einander abhängig. Aber auch die

ganze vorstellende Thätigkeit ist in Verbindung mit der bestimmenden (praktischen) Selbstthätigkeit, oder dem Triebe nach Unbeschränktheit. Dieser Trieb nach dem Absoluten, oder Unbegränzten auf die Vorstellungskraft bezogen bringt in mir ein Streben nach unbeschränkter Vorstellung hervor. Da aber meine Vorstellung in jedem Momente begränzt ist, so kann ich durch selbe zu keiner Zeit das Unbegränzte, oder Unendliche umfassen. Ich habe also zu jeder Zeit nur die Vorstellung von meinem Drange, und der Aufgabe das Unendliche zur Vorstellung zu bringen; eine solche Vorstellung ist überschwenglich, und heißt Idee. Da alles Begränzte sinnlich, oder natürlich, das Unbegränzte aber übersinnlich, oder übernatürlich ist, so folgt, daß nur das Natürliche unter einen Begriff gebracht, oder begriffen werden könne, das Uebersinnliche aber nothwendig unbegreiflich seyn müsse. Der Wahn, das Uebersinnliche begreifen zu können, bringt Schwärmerey, und durch diese einerseits Aberglauben, und anderseits Unglauben hervor.

lungsvermögen wird dasselbe überschwenglich.

§. 33.

Obschon die bisher aufgezählten Handlungsweisen in jedem vorstellenden Wesen vorhanden sind, so kann doch ihr Verhältniß zu einander, und zu den mannigfaltigen Zweigen des Wissens auf unzählige Art verschieden seyn; daher die verschiedenen Prädikate der Köpfe; z. B. Witz, Scharfsinn, Gründlichkeit u. s. f. Die indi-

Verschiedenheit der Vorstellungskräfte in besonderen Subjekten.

viduellen, und besonderen Bestimmungen des Vorstellungsvermögens eines endlichen Vernunftwesens kann nur die Erfahrung lehren.

§. 34.

Das Vorstellungsvermögen geht auf Erkenntniß der Wahrheit,

Durch die vorstellende Thätigkeit erhalte ich Vorstellungen, oder Erkenntnisse; diese halte ich für wahr, in so fern ich die Verbindung derselben mit dem Selbstbewußtseyn in mir gewahr werde: darum drücke ich auch meine unbezweifelte Ueberzeugung mit den Worten aus „So wahr ich bin: so wahr ich lebe." Nun ist aber das Selbstbewußtseyn theils das Bewußtseyn des praktischen, theils des theoretischen Vernunftvermögens in mir (§. 13.); daher unterscheide ich praktische, und theoretische Wahrheit, und in der theoretischen objektive, und subjektive, das heißt, Wahrheit in der Vorstellung, und Wahrheit in der Empfindung.

§. 35.

Welche verschiedene Arten, und Grade zuläßt.

Was unmittelbar mit dem Selbstbewußtseyn zusammenhängt, ist allemahl gewiß; was aber mittelbar mit demselben in Verbindung steht, ist es nur dann, wenn es lauter Gründe für, und keinen gegen sich hat. Sind mehrere Gründe dafür, als dawider vorhanden, so heißt es wahrscheinlich, und das Gegentheil unwahrscheinlich; beydes in verschiedenen Graden nach dem Masse des Uebergewichtes der Gründe.

Was eben so viele Gründe für, als wider sich hat, ist zweifelhaft, und ist nur möglicher Weise wahr. Die gänzliche Abwesenheit der Gründe für das eine, oder das andere macht den Zustand der Ungewißheit aus.

§. 36.

Wenn ich dafürhalte, daß ich einen Zusammenhang der Vorstellung mit meinem Selbstbewußtseyn gewahr werde, wo doch keine solche Wahrnehmung ist, so irre ich mich. Irrthum ist also ein irriges Urtheil, und ist nie nothwendig; denn was schlechthin nicht anders gedacht werden kann, ist nicht irrig. Der Irrthum ist stets zufällig, und hat seinen Grund in der frey reflektirenden Urtheilskraft.

Der Wahrheit steht der Irrthum entgegen,

§. 37.

Die Urtheilskraft nähmlich reflektirt über die Begriffe, und bestimmt dieselben durch Merkmahle, die ihnen gleich, oder entgegengesetzt sind. Da geschieht es aber oft, daß eine Veranlassung vorhanden ist, das Gleiche für entgegengesetzt, und das Entgegengesetzte für gleich zu halten. Bey so einer Veranlassung entsteht ein Schein, der aber selbst noch kein Irrthum ist, solange man kein Urtheil fällt, sondern bey dem „Es scheint so" stehen bleibt.

Welchen der Schein veranlasset,

§. 38.

Wogegen man sich allerdings verwahren kann.

Die Uebereilung im Urtheilen bringt erst Irrthümer hervor. Es ist daher das beßte Verwahrungsmittel dagegen, daß man sein Urtheil so lange zurückhalte, bis man im Stande ist, ein richtiges Urtheil zu fällen, und seine Urtheile nach dem Bewußtseyn der Gründe gehörig begränze. Auch müssen alle Veranlassungen zur Uebereilung im Urtheilen z. B. der Hang überall unbedingt abzusprechen, Anhänglichkeit an Vorurtheile, ein leidenschaftlicher Seelenzustand sorgfältig vermieden werden.

III. Abschnitt.

Von der empfindenden Selbstthätigkeit, oder dem Empfindungsvermögen.

§. 39.

Begriff der Empfindung, und des Empfindungsvermögens.

Die endliche Selbstthätigkeit wird durch die entgegengesetzte Naturthätigkeit bestimmt, oder begränzt. Es entsteht also dadurch eine Begränzung, ein Beschränktseyn, welches das selbstthätige Wesen an sich gewahr wird; dieses Gewahrwerden der Beschränkung heißt empfinden, oder in sich finden: ich finde in mir die

Beschränkung, oder ich finde mich in einem bestimmten Zustande. Der Grund der Möglichkeit dazu heißt Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögen, Empfänglichkeit für Eindrücke, Sinnlichkeit.

§. 40.

Aeussere, und innere Wahrnehmung.

Ich finde mich durch die Naturthätigkeit, welche sich an mannigfaltigen ausser mir gesetzten Produkten äussert, beschränkt; ich habe also das Vermögen äussere Gegenstände gewahr zu werden; und wenn einmahl die Selbstthätigkeit durch jene an äusseren Gegenständen rege Naturthätigkeit beschränkt ist, so werde ich diese meine beschränkte Thätigkeit selbst gewahr: diese ist aber etwas Inneres; daher habe ich auch die Fähigkeit, innere Gegenstände, das ist, meine Vorstellungen, und Empfindungen gewahr zu werden. Ich bin also mit einem äusseren, und inneren Sinne begabt, wovon der erste der ursprüngliche Grund des letztern ist.

§. 41.

Der Leib ist das Werkzeug der Empfindung.

In so fern die Selbstthätigkeit durch die Naturthätigkeit bestimmt wird, ist die letztere bestimmend, oder bildend, und die Selbstthätigkeit wird ein Gebildetes, wird zum Stoff, oder Produkte. Da sie aber durch die Naturthätigkeit nicht aufgehoben werden kann, so ist sie mit jenem Produkte innigst vereinigt, und belebet,

oder beseelet dasselbe; ich nenne sie deßwegen die Seele, und jenes Produkt der Natur den Leib. Der Leib ist das Werkzeug meiner Empfindungen; er ist die unmittelbare Gränze zwischen mir und der Natur; durch ihn hänge ich mit der Welt ausser mir zusammen, er ist die Bedingung, und das Mittel meiner Wirksamkeit in derselben: in ihm ist mein ganzes Wahrnehmungsvermögen oder meine Sinnlichkeit konzentrirt. Da er als Objekt ein theilbares Ganzes ist, so ist das Wahrnehmungsvermögen im Ganzen, und heißt der Totalsinn; es ist aber auch an einzelne Theile gelegt, und ist in so fern Partialsinn, und die dazu gehörigen Theilwerkzeuge nenne ich Organe.

§. 42.

Seine besonderen Eigenschaften, und die davon abhängenden Bestimmungen der Seele lehret die Erfahrung.

Die besonderen, individuellen Eigenschaften des menschlichen Leibes, seines Totalsinnes, seiner einzelnen Organe, und die daraus hervorgehenden Bestimmungen der Vorstellungen, und Empfindungen der Seele werden durch Erfahrung beobachtet. Diese lehret uns, daß es fünferley äussere Sinnorgane für eben so viele verschiedene Arten der Eindrücke gebe, daß einige Sinne feiner und edler, andere gröber seyn, daß die Sinne bald einen engeren, bald einen weiteren Wahrnehmungskreis haben, wie dadurch der innere Sinn bestimmt werde, u. s. f. Die ausführlichen Untersuchungen hierüber gehören in die Anthropologie, welche eine für den Moralisten höchst nöthige Wissenschaft ist.

§. 43.

Aus dem Bisherigen ergeben sich folgende Bemerkungen.

Bemerkungen über die Empfindungen überhaupt.

1. Alle Empfindungen haben ihren Sitz in der Sinnlichkeit, oder im Leibe, und in dieser Hinsicht sind sie alle sinnlich, obschon einige derselben einen geistigen, und übernatürlichen Ursprung haben können.

2. Die Empfindungen sind die ursprünglichen, und nothwendigen Veranlassungen zu allen Vorstellungen, und Kenntnissen; daher fangen alle Erkenntnisse mit der Erfahrung an.

3. Die einmahl vorhandenen Kenntnisse haben aber wieder Einfluß auf die Empfindungen. Wenn die Vorstellung eines Gegenstandes von der Empfindung abhängt, so ist der Gegenstand wirklich; hängt aber die Empfindung von der Vorstellung ab, so ist der Gegenstand ein bloß vorgestellter.

4. Die Empfindungen befördern die Lebhaftigkeit der Erkenntnisse von den Objekten; sie thun aber, in so weit man auf sie aufmerksam ist, der Deutlichkeit jener Vorstellungen Abbruch.

5. Gleiche Empfindungen erwecken, und befördern einander; entgegengesetzte heben sich

wechselseitig auf. Man kann daher entgegengesetzte Empfindungen wohl in **einen** Begriff, aber nie in **eine** Wahrnehmung zusammenbringen. Jenes Verhältniß der Gleichheit der Empfindungen zwischen empfindenden Subjekten heißt Sympathie.

6. Jede Empfindung hat einen bestimmten Grad, unter welchen ein geringerer, über welchen ein höherer möglich ist.

§. 44.

Abtheilung der Empfindung.

Ich empfinde niemahls meine Thätigkeit als Thätigkeit, sondern nur in so fern sie beschränkt, oder aufgehalten ist; eine aufgehaltene, eingeschränkte Thätigkeit aber äussert sich durch einen Trieb; ich empfinde als den Trieb nach Thätigkeit in mir. Der Trieb wird nun entweder befriedigt, oder nicht; im ersten Falle entsteht in mir ein Wohlgefallen, im zweyten ein Mißfallen. Diesen Zustand des Wohlgefallens, oder Mißfallens empfinde ich auch; ich nenne diesen Zustand ein Gefühl. Alles also, was ich in mir gewahrwerde, ist der Trieb, und das Gefühl; daher die Eintheilung der Empfindung in die Empfindung des Triebes, und des Gefühles.

I. Abtheilung.

Von der Empfindung des Triebes, oder dem Begehrungsvermögen.

§. 45.

Trieb ist die Aeusserung einer aufgehaltenen Thätigkeit, welche in ihrem Streben Kraft heißt. Solange ich noch kein deutliches Bewußtseyn des Triebes in mir habe, erscheint mir derselbe als ein Sehnen; zum deutlichen Bewußtseyn erhoben wird das Sehnen ein Begehren, Begierde, oder ein Streben etwas bestimmtes wirklich zu machen, das heißt, einen solchen Zustand hervorzubringen, in welchem ich das Wirklichzumachende an meinen Empfindungen gewahr werde.

Bestimmung einiger Begriffe, die sich auf den Trieb beziehen.

Sobald der Trieb zum Bewußtseyn kommt, wird er als Gesetz erkannt; sonst ist er blind, und heißt Instinkt.

In so fern der Trieb die Vorstellung erwecket, ist er ursprünglich, in so weit er aber durch die Vorstellung erwecket wird, abgeleitet.

Was den Trieb anregt, ist Triebfeder, Beweggrund, Motiv. Bedürfniß ist der Zustand eines nicht befriedigten Triebes; Interesse das Verhältniß zu einem Bedürfnisse; und was dem Bedürfnisse abhilft, ist nützlich.

§. 46.

Der Urtrieb faßt den Selbst- und Naturtrieb in sich.

Jede Thätigkeit wird durch eine andere aufgehalten; also setzt der Trieb in mir nothwendig zwey entgegengesetzte, also Selbst- und Naturthätigkeit voraus, die sich gegenseitig aufhalten. Die Wirkung nun der sich wechselseitig aufhaltenden Selbst- und Naturthätigkeit in mir ist der Urtrieb, oder ein Streben nach freyer Selbstthätigkeit in der Begränzung, das ist, eine Tendenz, die begränzte Selbstthätigkeit zur freyen zu erheben, oder an derselben die freye sichtbar zu machen. Der Urtrieb faßt also nothwendig den Selbst- und Naturtrieb in sich; jener geht auf freye und unbeschränkte, dieser auf beschränkte Selbstthätigkeit. Der Selbsttrieb ist seiner Ursache nach übersinnlich, oder übernatürlich, und kündiget sich nur in seinen Wirkungen auf den Naturtrieb an; er heißt auch der moralische, oder Gewissenstrieb, und begründet ein oberes, übersinnliches, moralisches Begehrungsvermögen, womit sich eigenthümlich die Moral beschäftiget. Hier nur etwas über den Naturtrieb im endlichen Vernunftwesen.

Von der Empfindung des Naturtriebes, oder dem unteren Begehrungsvermögen.

§. 47.

Abtheilung des Naturtriebes.

Der Naturtrieb geht auf beschränkte Selbstthätigkeit in mir, und begründet ein unteres

Begehrungsvermögen, welches auch das sinnliche oder natürliche heißt.

Alle beschränkte Selbstthätigkeit, worauf der Naturtrieb geht, ist theils die vorstellende, theils die empfindende (§. 17.); also zerfällt aller Naturtrieb des vernünftigen Wesens in den Trieb **nach Vorstellung**, und in den Trieb **nach Empfindung**. Die Vorstellung schließt in sich die Anschauung, und den Begriff; geht nun der Trieb auf die Anschauung des Begriffes in einem Bilde, so heißt er der Anschauungs- oder ästetische Trieb; geht er aber auf den Begriff der Anschauung, das ist, auf das Begreifen, oder Auffassen der in einem Bilde vorkommenden Merkmahle, so nennt man ihn den Verstandestrieb.

§. 48.

Der Naturtrieb in mir geht jederzeit auf ein Mannigfaltiges der Vorstellungen, und Empfindungen. Ueber dieses Mannigfaltige kann ich nun reflektiren, und durch Reflexion dem Triebe eine Richtung auf etwas bestimmtes geben; ich kann aber auch diese Reflexion vermeiden, und die Richtung des Triebes der blossen Natur überlassen; im ersten Falle entsteht ein reflektirtes, im zweyten ein blindsinnliches Begehren.

Das sinnliche Begehren ist entweder reflektirt, oder blind.

§. 49.

Aus der Befriedigung des Naturtriebes

Natürliche

Glückseligkeit als Zweck des Naturtriebes. geht der Zustand der natürlichen, sinnlichen Glückseligkeit hervor, welche auch, weil alles Sinnliche in die Zeit fällt, die zeitliche genannt wird. Wird nun die Vorstellung dieser Glückseligkeit zur Absolutheit erhoben, so entsteht das Ideal einer unendlichen Naturglückseligkeit, welches aber widersprechend ist; denn da der Naturtrieb nothwendig jederzeit auf Beschränkung ausgeht, so würde eine unendliche natürliche Glückseligkeit in einer unbeschränkten Beschränktheit bestehen. Es kann also auch eine solche Glückseligkeit unmöglich das letzte Ziel der vernünftigen Wesen seyn.

§. 50.

Sinnliche Selbstliebe. Das Wohlgefallen an der eigenen Glückseligkeit verbunden mit dem Streben nach selber heißt sinnliche, oder natürliche Selbstliebe: diese geht jederzeit auf das Individuum, und wird deßwegen ganz gut die Eigenliebe genannt. Es gibt keinen unmittelbaren Naturtrieb nach Glückseligkeit anderer unabhängig von der eigenen, also auch keine natürliche reine Sympathie; man nimmt allemahl dabey Rücksicht auf den eigenen Naturtrieb. Nur vermög des moralischen Triebes bin ich im Stande, fremde Glückseligkeit ohne Rücksicht auf eigene zu wollen.

§. 51.

Begriff. Eine fortdauernde Anlage zu sinnlichen Be-

gierden heißt Hang oder Neigung, und ein hoher Grad der Begierde, Leidenschaft. Obschon die Leidenschaften an sich etwas natürliches sind, und eben nicht nothwendig der Forderung des sittlichen Gesetzes widerstreben, sondern auch mit derselben zusammenstimmen können: weil sie aber doch die Tugend so oft hindern, und selbst ihre Unterstützung keine Ehre bringt; indem das Gute nicht aus Leidenschaft, sondern aus freyem Entschlusse geübt werden soll, so werden sie in dieser Hinsicht eines mit Vernunft, und freyem Willen begabten Wesens unwürdig gehalten.

und Würdigung der Leidenschaften.

§. 52.

Triebe und Erkenntnisse stehen in engster Verbindung, und Wechselbestimmung miteinander. Ohne Triebe würden wir keine Erkenntnisse, und ohne diese kein Bewußtseyn unserer Triebe haben: und gleichwie die Vorstellungen ursprünglich durch die Triebe gewecket werden, so fliessen sie hinwieder auf die Bestimmung und Modifikation der Triebe ein.

Verhältniß der Triebe, u. Erkenntnisse zu einander.

II. Abtheilung.

Von der Empfindung des Gefühles, oder dem Gefühlvermögen.

§. 53.

Die aus einem befriedigten, oder unbefriedigten Triebe hervorgehende Empfindung des Wohl-

Begriff des Gefühles, u. Gefühlvermögens.

gefallens, oder Mißfallens heißt Gefühl, und das sich darauf beziehende Vermögen das Gefühlvermögen. Jedes Gefühl setzt einen Trieb voraus; es richtet sich demnach die Theorie, und Eintheilung der Gefühle völlig nach jener der Triebe.

§. 54.

Das Urgefühl schließt das Selbst- und Naturgefühl in sich.

Die Wahrnehmung des Wohlgefallens, oder Mißfallens aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Urtriebes ist das Urgefühl, und begreift in sich das Selbst- und Naturgefühl; jenes bezieht sich auf den im Urtriebe enthaltenen Gewissenstrieb, dieses auf den Naturtrieb (§. 46.). Das Selbstgefühl heißt auch das moralische, das übernatürliche, übersinnliche Gefühl, weil es mit einem Triebe zusammenhängt, der seinem Ursprunge nach übersinnlich ist. Daher auch ein übernatürliches, und natürliches Gefühlvermögen unterschieden wird; wovon das erstere eigenthümlich zur Moral gehört.

Von dem Naturgefühle, oder dem natürlichen Gefühlvermögen.

§. 55.

Eintheilung des Naturgefühles.

Das aus dem befriedigten, oder unbefriedigten Naturtriebe entspringende Naturgefühl zerfällt in das Gefühl aus der Vorstellung, und jenes aus der Empfindung. Das Vorstellungsgefühl schließt in sich das Gefühl aus der An-

schauung, und aus dem Begriffe, oder das ästetischr, und Verstandesgefühl (§. 47.).

§. 56.

Aestetisches Gefühl des Schönen, Grossen, und Erhabenen.

Aus der Anschauung eines Begriffes geht das ästetische Gefühl überhaupt, und aus dem Verhältnisse der Anschauung zum Begriffe die verschiedenen Arten desselben hervor. Wenn ich z. B. einen Begriff habe, welchen ich als Regel betrachte, und denselben in irgend einer Anschauung, oder Bilde dargestellt finde, so nenne ich eine solche Darstellung **schön**. Das Wohlgefallen entspringt hier aus der Anschauung der Regelmässigkeit, und Harmonie mit dem Begriffe. Kommt mir irgend ein Begriff in einer Anschauung von ungewöhnlicher Grösse der Ausdehnung, oder des Grades vor, so entsteht in mir das ästetische Gefühl des **Grossen**. Ist aber die Anschauung eines Begriffes überschwenglich, so daß jeder Maßstab der Sinnlichkeit für den Begriff zu klein ist, so empfinde ich das Gefühl des **Erhabenen**. Daraus erhellet, daß nichts sinnliches, oder natürliches, sondern nur das Uebersinnliche, und Uebernatürliche im wahren Verstande erhaben sey. So gibt es noch mehrere Arten des ästetischen Gefühles.

§. 57.

Verstandesgefühl.

Ich habe nicht nur den Trieb, einen Begriff in einem Bilde anzuschauen, sondern auch, eine

vorhandene Anschauung auf einen Begriff zu bringen. In so fern mir nun dieses gelingt, oder nicht, entsteht ein Gefühl des Verstandes in mir; wobey nicht das vorschwebende Bild den Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens in sich enthält, sondern in so fern ich dasselbe einsehe, begreife, durch seine Merkmahle auffasse, oder nicht.

§. 58.

Empfindungsgefühl.

Es ist in mir nicht bloß das Streben nach Vorstellung eines Gegenstandes, ich habe auch den Trieb einen vorgestellten Gegenstand zu empfinden, oder den Trieb nach Wirklichkeit. Aus der Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben entsteht das Empfindungsgefühl des Angenehmen. Hier beruht das Wohlgefallen oder Mißfallen nicht auf der Vorstellung, sondern auf der blossen Empfindung des Gegenstandes, welche, da sie sich lediglich auf das empfindende Subjekt bezieht, auch nur ein für dasselbe gültiges Gefühl hervorbringt.

§. 59.

Bemerkungen über die Gefühle überhaupt.

Gleichwie ein und der nähmliche Gegenstand verschiedene Beziehungen auf die Triebe haben kann, so kann auch sein Verhältniß zu den Gefühlen verschieden seyn. Es ist oft etwas angenehm, aber nicht schön, oder nicht sittlich u. s. f.

Wenn man die Gefühle untereinander ver-

gleicht, so stehen sie im verschiedenen Range. Das sittliche Gefühl hat einen unschätzbaren Vorzug vor jedem Naturgefühle; denn es ist Wahrnehmung der Wirkungen der freyen Selbstthätigkeit. Unter den Naturgefühlen gebührt den Verstandesgefühlen der Vorzug vor den ästetischen, und diesen vor den Empfindungsgefühlen; weil in jenen weniger Beschränkung der Selbstthätigkeit, als in diesen ist; daher bey ihnen mehr Erkenntniß und Deutlichkeit vorkommt. Hingegen ist in Ansehung der Lebhaftigkeit bey Naturgefühlen die umgekehrte Ordnung.

§. 60.

Begriff, u. Würdigung der Affekte.

Ein höherer Grad des Gefühles heißt Affekt. Affekt bezieht sich also auf das Gefühl, Leidenschaft auf den Trieb, oder das Begehren. Der Affekt hält nicht lange an, die Leidenschaft kann dauern. Affekte sind an sich etwas natürliches; in moralischer Hinsicht müssen sie nach dem Verhältnisse der Uebereinstimmung, oder des Widerspruches gegen das sittliche Gesetz, und der Abhängigkeit vom freyen Willen gewürdiget werden.

III. Abtheilung.

Von den Trieben, und Gefühlen in ihrem Verhältnisse zu einander, und zum empfindenden Subjekte.

§. 61.

Zusammenhang der Triebe, und Gefühle überhaupt.

Gefühle hängen mit Trieben sehr genau zusammen, und stehen in Wechselwirkung miteinander; und gleichwie ursprünglich aus den Trieben mancherley Gefühle entstehen, so geben die Gefühle Veranlassungen zu verschiedenen Begierden; es wird durch ein vorhandenes Gefühl der Trieb rege, sich entweder in diesem Zustande zu erhalten, oder in einen andern zu setzen.

§. 62.

Triebe, und Gefühle begründen in dem Menschen die Anlage zu einer bestimmten Handlungsweise.

Wenn man die Triebe, und Gefühle auf das empfindende Subjekt bezieht, so begründen sie in demselben eine Anlage zu einer gewissen Handlungsweise, welche man den Charakter nennet. In so fern dieser aus dem moralischen Triebe, und Gefühle hervorgeht, heißt er der übersinnliche Charakter, oder die Vernunftanlage im eigentlichen Verstande; in so weit er aber aus dem Naturtriebe, und Naturgefühle entspringt, der natürliche, sinnliche Charakter.

§. 63.

Der sinnli-

Der sinnliche Charakter hat seinen Grund

in meiner Sinnlichkeit; diese ist aber im Leibe konzentrirt (§. 41.); in Beziehung auf ihn ist der sinnliche Charakter die körperliche Anlage, und heißt Temperament. Da aber Leib und Seele in innigster Verbindung und Wechselwirkung stehen, so wird dadurch auch eine jener körperlichen Anlage entsprechende Seelenstimmung hervorgebracht, welche das Naturell, oder die natürliche Gemüthsbeschaffenheit genannt wird. Der natürliche Charakter faßt also in sich das Temperament, und Naturell.

che Charakter begreift in sich Temperament, und Naturell.

§. 64.

Das Temperament wird durch Trieb, und Gefühl begründet; je nachdem nun dabey jener oder dieses mehr hervorsticht, so zerfällt das Temperament in das Temperament des Triebes, und des Gefühles. In beyden Fällen kann man Rücksicht auf die Stärke, oder Schwäche der Triebe, und der den Trieben entsprechenden Gefühle nehmen. In dieser Hinsicht gibt es also nur vier verschiedene Temperamente, welche man bisher nach der Blutbeschaffenheit bezeichnet hat.

Eintheilung der Temperamente.

§. 65.

Zu den Temperamenten des Triebes gehören das warm- und kaltblütige.

Warm- und kaltblütiges,

Der Warmblütige hat einen höhern Grad

der Kraftempfindung, und daher einen grossen Drang zur Thätigkeit; er ist rasch in seinen Unternehmungen, erregt daher auch leicht den Widerstand anderer gegen sich, durch welchen Widerstand er aber zum Unwillen, und Zorn gereitzet wird. Er hat besondere Anlage zur Ehrbegierde, ist zur Furchtlosigkeit, und daher zur Freymüthigkeit gestimmt.

Der **Kaltblütige** hat keinen solchen Drang zur Kraftäusserung, und ist daher mehr zur Ruhe gestimmt. Er handelt langsam, geräth nicht leicht in Affekt, und ist beym Widerstande mehr zur Nachgiebigkeit, als zur Gegenwehr geneigt.

§. 66.

Leicht- und schwerblütiges Temperament.

Unter den Gefühls-Temperamenten kommt das leicht und schwerblütige vor.

Der **Leichtblütige** hat eine besondere Anlage zur Empfänglichkeit für die dem Triebe entsprechenden, oder behaglichen Gefühle. Er ist zur Heiterkeit, und Freundlichkeit gestimmt, und gibt einen guten Gesellschafter ab, weil er so heiter und offen ist; es schleicht sich aber bey ihm leicht Sorglosigkeit, Leichtsinn, und Flatterhaftigkeit ein.

Der **Schwerblütige** hat keine solche Stärke für die Wahrnehmung behaglicher Gefühle; bey ihm entwickeln sich leichter die entgegengesetz-

ten Empfindungen; daher die Anlage zur Schwermüthigkeit. An seine Vorstellungen schließt sich leicht jene des Uebels an; er sieht eher irgendwo ein Uebel als ein anderer; daher ist er auch vorsichtig, und zum Argwohn aufgelegt. Er ist zum tiefsinnigen Nachdenken gestimmt, und zum Spekuliren geschickt: seine Entschliessungen sind langsam, und bedächtlich, aber desto anhaltender, und ausdauernder.

§. 67.

Hypochondrie.

Man spricht auch von einem hypochondrischen Temperamente; allein wenn man in Erwägung zieht, daß das Temperament zum Charakter, das heißt, zur Anlage gehört, die eine feste, und dauernde Handlungsweise begründet, so kann man die Hypochondrie nicht zum Temperamente, oder Charakter rechnen, indem sie abwechselnd bald diese, bald jene Gemüthsstimmung, also blosse Launen hervorbringt, und vielmehr die Abwesenheit eines bestimmten Charakters anzeigt.

§. 68.

Verschiedenheit des Temperamentes, und natürlichen Charakters in verschiedenen Subjekten.

Die Temperamente, und davon abhängenden natürlichen Charaktere sind in verschiedenen Individuen auf die mannigfaltigste Weise modifizirt. Es kommt dabey auf unzählige Bestimmungen an; auf das Alter, und die Geschlechtsverschiedenheit, auf die Lebensart, Glücksum-

stände, Beschaffenheit des Wohnlandes, und Himmelsstriches, gesellschaftliche Verbindungen, Gesetze, Staatsverfassung, und ganz vorzüglich auf die Erziehung. Den individuellen Naturcharakter eines Menschen kann man nur durch fortgesetzte Erfahrung, also nicht durch eine, oder die andere Wahrnehmung, oder etwa aus einer bloß gelegenheitlichen Aeusserung, wobey die Natur in einen gespannten Zustand gesetzt wird, z. B. im Rausche, kennen lernen.

§. 69.

Würdigung der Temperamente in moralischer Hinsicht.

Die Würdigung der Temperamente hängt davon ab, ob sie eine der Forderung des moralischen Gesetzes angemessene, oder entgegengesetzte Handlungsweise begründen. Jedes Temperament hat in dieser Hinsicht seine vortheilhafte und unvortheilhafte Seite. Fordert z. B. das moralische Gesetz schnelle Ausführung, oder Ueberwindung der Hindernisse durch grosse Kraftanstrengung, so ist das warmblütige Temperament vortheilhafter, als das kaltblütige; ist hingegen ruhige Ueberlegung, Langsamkeit, Vorsicht nothwendig, so hat der Phlegmatiker den bessern Theil. In dem Falle, wo behagliche Gefühle mit dem Zwecke der Tugend, und Sittlichkeit zusammenstimmen, ist der Vortheil auf Seite des Sanquinikers; wo aber dergleichen angenehme Empfindungen der Sittlichkeit entgegen sind, ist sicherlich der Melancholiker besser daran. Es ist aber ferner wohl zu merken, daß es sowohl

bey der vortheilhaften, als unvortheilhaften Seite des Temperamentes auf den freyen Willen des Menschen ankomme, und auf den Gebrauch, welchen er davon macht. Das Temperament ist Naturanlage, und macht den Menschen weder gut, noch böse; dieß kommt auf seinen freyen Willen an, welcher bey dem beßten Temperamente schlecht, und bey dem schlechtesten gut seyn kann.

§. 70.

Nothwendigkeit für den Moralisten, den natürlichen Charakter der Menschen zu kennen.

Es ist in mehr als einer Hinsicht höchstes Bedürfniß für den Sittenlehrer, den natürlichen Charakter der Menschen zu kennen.

1. Um die Menschen über ihre Pflichten in Ansehung ihrer Naturanlage zu belehren, sie anzuweisen, was sie dieser Anlage für eine Richtung zu geben, wie weit sie dieselbe auszubilden, oder zu beschränken haben.

2. Um mit seinen Vorstellungen Eingang zu finden, und die Wirkung derselben zu befördern.

3. Um das wichtige Geschäft der moralischen Zurechnung ordentlich leiten, und führen zu können.

§. 71.

Uebergang

Die Selbstthätigkeit oder Vernunft ist theils

zur Abhandlung der Sittenlehre, und Abtheilung derselben.

theoretisch, theils praktisch (§. 13.); die bisher gemachten Bemerkungen über jene sollten der Abhandlung über diese zur Einleitung dienen (§. 16.). Die praktische Vernunft kündiget sich durch einen Trieb auf die Natur in uns an, welcher der moralische, sittliche Trieb heißt. Diesen Trieb zum Bewußtseyn zu erheben, und auf die übrigen Zweige desselben anzuwenden, ist das Geschäft der Moral; und es gehört in selbe alles, was, und in so fern es mit jenem Triebe zusammenhängt, und folglich Pflicht ist. Es entsteht daher ein Mannigfaltiges des moralischen Wissens, welches in einer systematischen Ordnung die wissenschaftliche Sittenlehre ausmachet. Dieses Mannigfaltige hängt nun entweder unmittelbar, oder mittelbar mit der moralischen Forderung zusammen; daher ist die Haupteintheilung der Moral in die **unmittelbare**, und **mittelbare** Sittenlehre, welche letztere die Aszetik genannt wird.

Die unmittelbare Sittenlehre zerfällt wieder in zwey Theile, je nachdem man den Zusammenhang mit der Pflichtforderung überhaupt, und im allgemeinen, oder insbesondere betrachtet: daher die Abtheilung der unmittelbaren Sittenlehre in die **allgemeine**, und **besondere**, oder spezielle. Man kann also die ganze Moral in drey Theile fassen, wovon der erste die allgemeine, der zweyte die besondere, oder spezielle Sittenlehre, der dritte die Tugendmittellehre, oder Aszetik enthält.

Erster Theil.

Allgemeine Moral.

I. Hauptstück.

Allgemeine Grundbegriffe der Sittenlehre.

I. Abschnitt.

Von dem obersten Erkenntnißgrunde der Sittenlehre.

§. 1.

Dasjenige, wodurch etwas vorhanden ist, heißt Grund, und dieser ist entweder der Erkenntnißgrund, oder der Grund der Wirklichkeit. Im gegenwärtigen Abschnitte ist nun keineswegs vom letztern, sondern von dem erstern

Begriff eines obersten Grundsatzes der Moral.

die Rede; wir fragen hier, welcher ist denn der letzte Grund, woraus wir die moralischen Wahrheiten erkennen, und ableiten. Der Satz, welcher diesen Grund ausdrückt, heißt daher der oberste Grundsatz in der Moral; von ihm werden alle übrigen Sätze der Sittenlehre, und er wird aus keinem andern in der nähmlichen Wissenschaft abgeleitet; durch ihn wird alles in Verbindung gebracht. Diese Verbindung wäre nicht möglich, wenn es mehrere oberste Grundsätze gäbe; denn wären sie einander entgegengesetzt, so könnten durch sie unmöglich die abgeleiteten Sätze in Verbindung kommen; wären sie aber verbunden, so müßte ja ein höherer Grundsatz vorhanden seyn, worinn sie vereinigt sind, und dann wäre dieser der oberste; es kann also nur ein oberster Grundsatz seyn.

§. 2.

Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes.

In einer populären Moral ist ein solcher Grundsatz nicht nothwendig. Der gemeine rechtschaffene Mann hält sich an sein sittliches Gefühl verbunden mit dem gesunden Menschenverstande. Aber in einer wissenschaftlichen Sittenlehre ist ein solcher Grundsatz unentbehrlich, wenn alle einzelnen Sätze nach der Forderung der Wissenschaft abgeleitet, begründet, und gereihet werden sollen. Der Mangel eines obersten Grundsatzes, oder die Verschiedenheit der Meinungen über denselben hat von jeher in den wissenschaftlichen Abhandlungen der Sittenlehre unzählige Streitig-

keiten verursachet, welche auch nur in so fern beygelegt werden können, als man sich über einen solchen Grundsatz vereiniget. Man hat auch die Nothwendigkeit davon jederzeit durch die That bewiesen; indem jeder, der eine gelehrte Behandlung der Moral unternahm, sich Mühe gab, einen obersten Grundsatz festzusetzen.

§. 3.

Art, und Weise denselben zu finden.

Man kann sich bey der Aufsuchung des obersten Grundsatzes einer doppelten Methode bedienen. Man leitet entweder denselben geradezu aus seiner Quelle ab; und weiset ihn im Selbstbewußtseyn nach, oder man nimmt einen Grundsatz als Hypothese an, und zeiget dann, daß er der einzig wahre unter allen möglichen übrigen sey. Die erste Methode hat unstreitig den Vorzug vor der letztern, weil sie kürzer, folglich weniger Verirrungen ausgesetzt ist, und unmittelbare Einsicht gewähret.

§. 4.

Grundsatz der Vollkommenheit.

Alle Grundsätze, welche jemahls in wissenschaftlichen Abhandlungen der Moral aufgestellt worden sind, lassen sich auf den Grundsatz der Vollkommenheit zurückführen. Nun dachte sich aber nicht jeder das nähmliche bey dem Begriffe der Vollkommenheit; daher die Verschiedenheit der Systeme. Es kommt also alles darauf an, jenen Begriff gehörig zu fassen. Praktisch voll-

kommen ist das, was seinem Zwecke entspricht, und die gänzliche Vollkommenheit des Menschen besteht in der Uebereinstimmung mit seinem Endzwecke. Jeder Zweck des Menschen bezieht sich auf einen Trieb in ihm, also auch der Endzweck, welcher aus dem Urtriebe hervorgeht. Faßt man diesen Trieb ganz auf, so entspringt allerdings der wahre Begriff der Vollkommenheit, und der richtige Grundsatz der wissenschaftlichen Moral. Ergreift man aber den Urtrieb nur zum Theile, so entsteht nur der Begriff eines Theils der Vollkommenheit, woraus, wenn sie für die gesammte, und vollendete angesehen wird, ein mangelhafter, und in so fern irriger Grundsatz entsteht. Der Urtrieb nähmlich schließt den Selbst- oder moralischen, und Naturtrieb in sich (§. 46. Einl.); die Rücksicht auf einen dieser beyden mit Ausschlusse des andern hat die zwey bekannten Systeme, das stoische, und epikuräische erzeugt. Der Stoiker reflektirte bloß auf den übersinnlichen Trieb, und verkannte die Natur dabey; er hatte moralisches Gesetz, und Willen, aber keinen Gegenstand, woran er seinen Willen nach dem Gesetze ausführen sollte; denn diesen gibt die Natur. Der Epikuräer merkte bloß auf den Naturtrieb in sich, und übersah den moralischen, oder übersinnlichen; er hatte Natur und Willen, aber kein moralisches Gesetz, nach welchem der Wille die Natur behandeln sollte. Jeder hatte also etwas wahres, und doch waren beyde im Irrthume.

§. 5.

Moralisch-empirisches System.

Alle mangelhaften, und in so fern irrigen Moralsysteme schliessen sich an eines von den beyden erwähnten an. So sind diejenigen, welche den obersten Grund der Sittlichkeit aus dem natürlichen Triebe nach Vergnügen ableiten, mit dem Epikuräism verwandt: sie heissen moralische Empiristen, weil sie der Sittenlehre die Erfahrung zum Grunde legen; man könnte sie auch moralische Naturalisten nennen. Ein reiner Empirist würde derjenige seyn, der ausschließlich die blosse Befriedigung des natürlichen Triebes als Grund der Sittenlehre angäbe; einen solchen aber gibt es wenigstens im Handeln nicht, so wie im praktischen Leben kein reiner Stoiker zu finden ist. Denn beym wirklichen Handeln ist der Mensch nicht, wie beym blossen Denken, getheilt; er handelt ganz unter dem Einflusse alles dessen, was in ihm ist, wenn er es auch verkennen sollte. Sobald er aber über seine Handlungen reflektirt, so bezieht er sie auf seine vorhandene Theorie, und daher kommt es, daß die Empiristen auch das moralische Gefühl der Tugend zu den übrigen Vergnügungen in eine gemeinschaftliche Sphäre ziehen, woran sie ganz recht haben, wenn sie dieses Gefühl bloß nach seinen Wirkungen, die es auf die Sinnlichkeit macht, betrachten; aber höchst unrecht, wenn man auf den übersinnlichen Ursprung desselben sieht, nach welchem es von allen möglichen Naturgefühlen wesentlich verschieden, und über selbe unendlich

erhaben ist. Diese Empiristen können füglich Synkretisten genannt werden. Je mehr Vorzug sie diesem Tugendgefühle vor den übrigen einräumen, desto mehr nähern sie sich der Wahrheit; aber in so fern sie noch etwas, was an sich keinen sittlichen Werth hat, beymischen, sind sie doch irrig daran.

Man hat bekanntermassen schon öfter die Unstatthaftigkeit des moralisch-empirischen Systems, und den schlimmen Einfluß gezeigt, welchen dasselbe auf die Gotteslehre hat. Eine bardtische Religion muß nothwendig anders, als eine christliche aussehen; denn die religiösen Grundsätze richten sich nach den moralischen.

§. 6.

Das Irrige des erwähnten Systems läßt sich auf zwey Hauptfehler zurückführen.

Grundfehler desselben.

1. Unterscheiden die Empiristen den Begriff der Glückseligkeit nicht auf die gehörige Weise. Es gibt nähmlich eine natürliche, und übernatürliche, oder moralische Glückseligkeit. Jene kann unmöglich das höchste Ziel eines Vernunftwesens seyn (§. 49. Einl.), also auch nicht als Grund der Sittlichkeit gebraucht werden. Die moralische Glückseligkeit besteht in der Zusammenstimmung der Natur mit dem moralisch-guten Willen, welche Zusammenstimmung

aber durch den guten Willen selbst bewirkt seyn, und von ihm ausgehen muß, und dieß ist

2. Der andere Hauptfehler der Empiristen, daß sie bey der Verbindung der Moralität mit der Glückseligkeit von dieser ausgehen, und jene davon abhängig seyn lassen; statt daß sie von der Sittlichkeit zur Glückseligkeit fortschreiten sollen. Die **Tugend** ist Grund der Glückseligkeit, nicht die **Glückseligkeit** Grund der Tugend.

§. 7.

Mein Wesen besteht in Selbstthätigkeit (§. 7. Einl.); aber die Selbstthätigkeit in mir ist durch die entgegengesetzte Naturthätigkeit beschränkt (§. 12. Einl.). Durch diese wechselseitige Beschränkung entsteht ein Trieb, welcher, in so fern er aus der Selbstthätigkeit entspringt, der übersinnliche, in so weit er aber von der Naturthätigkeit kommt, der Naturtrieb heißt (§. 46. Einl.). Wenn ich nun auf diese Triebe reflektire, so werde ich mir derselben bewußt. Zuerst merke ich auf den Naturtrieb; ich finde aber, daß derselbe durch einen höhern Trieb beschränkt sey; wenn ich nun auf diesen reflektire, so werde ich mir desselben als einer Forderung bewußt, den natürlichen Trieb jenem höhern zu unterwerfen, und nach ihm zu leiten. Diese Forderung in mir nenne ich das moralische, oder sittliche

Ableitung des obersten Erkenntnißgrundes der Sittlichkeit.

Gesetz. So wahr ich bin, so wahr ist jener Trieb, und das moralische Gesetz in mir, und dieser Trieb ist der Grund, der es möglich macht, irgend etwas zur Moral gehöriges, das Gute, und Böse zu erkennen. Dieses Gesetz kommt bey den Moralisten unter dem Nahmen (Lex aeterna) vor. Es ist nähmlich jenes ewiggültige Gesetz, wonach die ganze Schöpfung da ist, und regieret wird, und worinn alle vernünftigen Weltwesen den Willen Gottes erkennen. Vermittelst desselben schwingen wir uns zur höchsten Wahrheit empor: Omnis enim cognitio veritatis (sagt der heilige Thomas 1. 2. quaest. 93. art. 2.) est quaedam irradiatio, et participatio legis aeternae.

§. 8.

Daraus hervorgehende Begriffe.

Ich empfinde den Trieb in mir, meine gesammte sinnliche Natur der moralischen Forderung zu unterwerfen, und zwar nicht etwa unter dieser oder jener Bedingung, sondern schlechthin, und unbedingt. Das moralische Gesetz macht also eine unbedingte Forderung an mich; so wahr mein Wesen in der Selbstthätigkeit besteht, soll das geschehen, was jener Forderung angemessen ist. Dasjenige aber, was unverbrüchlich geschehen soll, ist heilig (sanctum seu sancitum). Es geht also aus dem Begriffe des sittlichen Gesetzes jener der Heiligkeit hervor; welches Prädikat daher eigentlich nur auf vernünftige Wesen paßt, und auf Naturdinge nur in

so weit angewandt werden kann, als sie dem Vernunftwesen zur Beförderung der Heiligkeit dienen. Jener sittliche Trieb bewirket in dem Menschen eine Anlage zur Heiligkeit, ein Mensch zu seyn, wie er seyn soll. Diese Anlage begründet die Würde der Menschheit, und muß sehr wohl von dem Menschen, wie er ist, oder vom wirklichen Menschen, das ist, von der Person unterschieden werden.

§. 9.

Wirkung des sittlichen Triebes auf das Gefühlvermögen.

Ich finde in mir zuerst den Naturtrieb; dieser bringt ein unbedingtes Verlangen nach natürlicher Glückseligkeit, und ein unbeschränktes Wohlgefallen an selber hervor. Allein so bald ich auf den sittlichen Trieb reflektire, so finde ich jenes natürliche Verlangen, und Wohlgefallen durch das unbedingt gebiethende moralische Gesetz beschränkt. Diese Beschränkung thut der Sinnlichkeit Abbruch, und demüthiget sie. Weil aber dieser Abbruch, welcher der Sinnlichkeit geschieht, dennoch seinen Grund in der Selbstthätigkeit hat, worinn mein eigentliches Wesen besteht, so finde ich mich eben dadurch über die ganze sinnliche Natur erhoben, und habe Wohlgefallen daran. Jene Demüthigung nun mit diesem Wohlgefallen verbunden heißt das Gefühl der Achtung, welche wir dem moralischen Gesetze, und allen denjenigen, die demselben angemessener, als wir sind, nothwendig weihen. Daraus erhellet aber auch, daß

dieses Gefühl der Achtung nur auf endliche Vernunftwesen passe; in Gott ist das Wohlgefallen an allem Guten mit keiner Demüthigung verbunden; bey ihm ist es reines Wohlgefallen; Gott ist die Liebe.

§. 10.

Aufstellung des obersten Grundsatzes der wissenschaftlichen Sittenlehre.

Wenn man die Forderung des sittlichen Gesetzes in einen Satz faßt, so bekommt man den obersten Grundsatz in einer bestimmten Formel. Dieser Satz würde in seiner höchsten Allgemeinheit so lauten: **Folge dem moralischen Gesetze, oder dem sittlichen Triebe in dir.** Der sittliche Trieb geht aus der Selbstthätigkeit hervor; diese kann nun unmöglich einen Trieb zu ihrer eigenen Beschränkung hervorbringen, sie fordert vielmehr die Befreyung von den durch die Natur ihr gesetzten Schranken. Das moralische Gesetz fordert also freye Selbst- oder Vernunftthätigkeit. In dieser Hinsicht wird der oberste Grundsatz so ausgedrückt werden müssen: **Erhebe dich zur freyen oder unbeschränkten Selbstthätigkeit.** Nun ist aber die Selbstthätigkeit in mir, und jedem endlichen Vernunftwesen nothwendig beschränkt, und muß ewig beschränkt bleiben. Kraft dieser nothwendigen Beschränkung ist es unmöglich, zur freyen, oder unbeschränkten Selbstthätigkeit zu gelangen. Diese Unmöglichkeit mit jener absoluten Forderung des sittlichen Gesetzes verbunden gibt den Begriff einer unaufhörlichen Annäherung; und

der Ausdruck des sittlichen Gesetzes ist daher so zu fassen: **Nähere dich der freyen, oder unbeschränkten Selbstthätigkeit in unaufhörlichen Fortschritten an.** Wenn ich thätig seyn soll, so muß ich etwas haben, woran ich meine Thätigkeit äussern, was ich behandeln kann, einen Gegenstand, eine Wirkungssphäre; diese ist mir durch den mit dem moralischen untrennbar verbundenen Naturtrieb gegeben, und in der Sinnenwelt angewiesen; diese ist der Schauplatz einer moralischen Thätigkeit. In Beziehung auf diesen nothwendigen Wirkungskreis lautet der oberste Grundsatz der wissenschaftlichen Moral so: **Behandle die Natur ausser, und in dir auf eine solche Art, daß daran deine Annäherung an die freye oder unbeschränkte Selbstthätigkeit sichtbar werde.**

§. 11.

Prüfung einiger Formeln.

Das moralische Gesetz fordert Annäherung an die unbeschränkte Selbstthätigkeit. Was unbeschränkt ist, ist nothwendig ungetheilt; freye Selbst- oder Vernunftthätigkeit also ist überall eine und die nähmliche; daher ist die Formel entstanden: **Handle so, wie du wollen kannst, daß alle vernünftige Wesen handeln sollen.** Diese Formel drückt nicht sowohl den moralischen Grundsatz selbst, als eine nothwendige Folge desselben aus; daher sie auch sehr brauchbar ist, um eine Probe über die Richtigkeit einer moralischen Maxime zu fällen, indem, wo die

Folge nicht eintrifft, sicher auf die Abwesenheit des Grundes zu schliessen ist. Wie könnte wohl jemand seine Handlungsweise für moralisch-gut, und vernünftig halten, wenn er sie bey andern mißbilligt? Als Vernunftwesen muß er ja eine vernünftige, dem moralischen Gesetze angemessene Handlungsweise überall, auch wenn sie auf ihn selbst gerichtet ist, gutheissen. Die freye, ungetheilte Vernunftthätigkeit umfaßt ja die ganze Gemeine vernünftiger Wesen; daher eine andere Formel: **Handle so, wie du glauben kannst, daß es dir andere vernünftige Wesen zum Gesetze machen würden.** Diese Formel dient abermahl dazu, um zu prüfen, ob nicht bey irgend einer moralischen Maxime bloß individuelle Umstände zum Grunde liegen. Auch der gemeine Mann bedient sich öfter der erwähnten Formeln, indem er sagt: „Wenn es alle so machten, wenn alle so dächten, was würde da herauskommen? Was dem einen recht ist, ist dem andern billig; was werden andere vernünftige Leute dazu sagen? Das kann doch kein rechtschaffener Mensch gutheissen, u. s. f." Man hat noch eine dritte Formel unter folgendem Ausdrucke aufgestellt: **Handle so, daß du die vernünftige Natur in dir, und andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel gebrauchest.** Diese Formel ist dunkler, als die vorhergehenden, und daher auch nicht so brauchbar. Man kann nähmlich das endliche Vernunftwesen in Beziehung auf die Natur, und auf den geforderten moralischen

Endzweck betrachten. In der ersten Beziehung heißt es ganz richtig: Mache weder dich selbst, noch ein anderes Vernunftwesen zu einem Mittel für einen bloß natürlichen Zweck; denn die Natur ist in keiner Hinsicht Zweck, sondern blosses Mittel für Vernunft, und Freyheit. Das Mißfallen an der entgegengesetzten Handlungsweise drücken die gemeinen Leute mit den Worten aus „Der ist ein eigennütziger Mensch, er will alles für sich haben, als wenn alle bloß wegen seiner da wären" u. s. f. In der zweyten Beziehung ist das endliche vernünftige Wesen selbst ein Mittel, den höchsten Zweck zu befördern, und hier heißt es so: „Mache dich selbst, und andere zu einem tauglichen Werkzeuge für den durch das moralische Gesetz geforderten Endzweck." Nur einer ist in aller Hinsicht Zweck, und der ist Gott, der höchste, und letzte Zweck für uns alle.

II. Abschnitt.

Ueber Freyheit, und Willen.

§. 12.

Das moralische Gesetz ist untrennbar mit dem Begriffe der Freyheit, und des Willens verbunden. Die Freyheit kann, und muß in dreyfacher Beziehung auf das Gesetz betrachtet werden; nähmlich als Grund, als Gegenstand

Freyheit als Grund des moralischen Gesetzes.

der Forderung desselben, und als Vermögen dieser Forderung zu entsprechen.

Der sittliche Trieb hat seinen Grund in der Selbstthätigkeit, aber nicht in so fern sie beschränkt, sondern frey ist; denn eine beschränkte Thätigkeit kann keinen Trieb nach Unbeschränktheit hervorbringen. Also liegt der Grund des moralischen Gesetzes nicht in mir als beschränktem Wesen, sondern die unbeschränkte, oder göttliche Selbstthätigkeit bringt in mir als endlichem Wesen jenen Trieb hervor. Es ist der göttliche Wille, der jenes Gesetz in allen vernünftigen Geschöpfen begründet, der seiner Wesenheit nach nothwendig auf alles Gute gerichtet ist.

§. 13.

Als Gegenstand der Forderung desselben.

Das moralische Gesetz fordert unbedingt unaufhörliche Annäherung an die freye, unbeschränkte Selbstthätigkeit; diese heißt Heiligkeit, wenn man sie auf die Forderung des Gesetzes, Seligkeit, wenn man sie auf die Ausführung bezieht. Also ist unaufhörliche Annäherung an die Heiligkeit, und Seligkeit der höchste Gegenstand der sittlichen Forderung, das höchste Gut für alle vernünftige Geschöpfe, der Endzweck ihres Daseyns, und der Welt, worinn sie sich befinden, welche auch nur in Beziehung auf das Verhältniß zu dieser Annäherung die beste genannt werden kann. Diese Annäherung an das höchste Gut kann nun entweder in der Wirklich-

keit, oder nach dem Vermögen betrachtet werden; in der letztern Hinsicht ist sie der Gegenstand des moralischen Gesetzes in dem Zustande der Vorbereitung, welcher für uns Menschen das gegenwärtige Leben ist. In diesem Leben heißt es: du sollst dich durch Tugend und Rechtschaffenheit immer würdiger machen, um einst in wirkliche ewige Vereinigung mit dem höchsten Gute zu kommen.

§. 14.

Als Vermögen der Forderung des Gesetzes zu entsprechen.

Das moralische Gesetz macht an mich die unabweisliche Forderung, mich der freyen, unbeschränkten Selbstthätigkeit in einem unaufhörlichen Fortschritte anzunähern. Nun aber bin ich als wirklicher Mensch, als Person ganz beschränkt. Wie soll das Beschränkte sich zur Unbeschränktheit erheben können? Wenn dieses nicht möglich ist, so ist die Forderung des moralischen Gesetzes widersprechend, und hebt sich selbst auf. So wahr es sich aber nicht selbst aufhebt, so wahr ich mir meiner selbst bewußt bin; so muß es möglich seyn, jener Forderung zu entsprechen. Es muß also in mir der Grund einer solchen Möglichkeit, das heißt, das Vermögen der freyen Selbstthätigkeit liegen, und dieses Vermögen nenne ich die Willkür (arbitrium). Dieses Vermögen ist mir, und allen vernünftigen Geschöpfen wesentlich, und das Mittel, wodurch wir uns zum höchsten Gute erheben. Von dem Gebrauche desselben hängt unsere moralische Zu-

rechnung, Verdienst, und Schuld ab. Die Willkür nähmlich kann gut, und böse seyn; sie heißt auch in der gewöhnlichen Bedeutung der Wille; woraus zugleich erhellet, daß der Begriff des Willens als Willkür genommen auf Gott nicht passe. Sein Wille ist nicht Willkür, sondern unbegränzte, unendliche Selbstthätigkeit, ein unendlich wesentlich guter, und seliger Wille.

§. 15.

Weitere Bestimmungen des Vermögens der Freyheit.

Der Naturtrieb in mir geht auf natürliche Thätigkeit, und zwar auf ein Mannigfaltiges derselben; ich werde nähmlich durch denselben jederzeit zu verschiedenen Handlungen aufgefordert. Es steht aber in meiner Willkür, zu welcher aus diesen mehreren Handlungen ich mich bestimmen wolle; ehe ich dieses thue, ist meine Handlungsweise noch unbestimmt. Ich durchgehe die mannigfaltigen Handlungsarten, wähle unter ihnen, und schliesse mich am Ende an eine bestimmte aus allen mir vorschwebenden an, das heißt, ich entschliesse mich zu einer derselben: Wahl und Entschluß sind also nothwendige Folgen der Willkür. Ich handle dabey nach einer gewissen Regel, welche ich mir selbst zu meinem Verhalten durch die Willkür entwerfe, und Maxime nenne. Diese Maxime entnehme ich entweder aus der Forderung des Naturtriebes, oder des moralischen Gesetzes; in beyden Fällen aber mit völliger Freyheit.

§. 16.

Aus dem Gebrauche dieses Vermögens geht ein doppelter moralischer Zustand hervor.

Wenn ich mich nach einer frey genommenen Maxime zu einer Handlung bestimme, so setze ich ich mich selbst in einen bestimmten Zustand, dessen ich mir bewußt werde. Dieser Zustand ist entweder der Zustand der moralischen Freyheit, oder Knechtschaft. Nehme ich durch meinen freyen Willen das Gesetz zur Richtschnur an, so werde ich in mir das Vermögen der freyen Selbstthätigkeit gewahr; ich werde mir der Uebermacht meines Willens über die Natur bewußt. Daraus geht das Gefühl der Billigung, der Selbstzufriedenheit, der Gewissensruhe hervor; es ist mir dabey zu Muthe, wie einem Gefangenen, dem eine Fessel nach der andern abgenommen wird. In diesem Zustande ist die Willkür vorzugsweise frey zu nennen. Folge ich hingegen bey meinen Entschliessungen dem Naturtriebe mit Vorbeygehung der sittlichen Forderung, so entsteht der Zustand der sittlichen Knechtschaft, und das Bewußtseyn der Uebermacht der Natur über meinen freyen Willen; ich merke, daß die Natur über den Willen in mir herrsche, statt daß der Wille über die Natur herrschen sollte. Dieß bringt nun das Gefühl der Mißbilligung, der Verachtung, und Unzufriedenheit mit mir selbst hervor. In diesem Zustande ist die Willkür thierisch (brutum arbitrium) zu nennen.

§. 17.

Reflexion über den Grund des Begriffes der Freyheit, und der Festigkeit der Ueberzeugung von selber.

Der Begriff der Freyheit ist für Moral, und Gotteslehre von äusserster Wichtigkeit; seine Realität hat aber auch den unerschütterlichsten Grund in unserem innersten Wesen. Daher ist jeder, der sich an sein Selbstbewußtseyn hält, von seiner Freyheit so innigst überzeugt, daß ihn auch die spitzfindigsten Sophistereyen der feinern und gröbern Fatalisten nicht im geringsten irre machen können. Nur eine falsche Philosophie konnte die Wahrheit der Ueberzeugung des gesunden Menschenverstandes in Anspruch nehmen, eine Philosophie, die darauf ausgieng, alles mit den fünf Sinnen wahrnehmen, begreifen, und erklären zu wollen, die als ausgemacht annahm, daß nur das Natürliche, Sinnliche, und Begreifliche eine Realität habe, eine Philosophie, welche den Menschen zu einem blossen Naturding machte, und ihn in die ganze weite Welt, nur nicht in sich selbst hineinführte. So ist es freylich möglich, einen Begriff zu verkennen, der nicht auf dem Gebiethe der Natur entsteht. Die Freyheit ist nichts natürliches, sondern ihrem Wesen nach übersinnlich, und unbegreiflich, ein Geheimniß; aber eben dadurch erheben wir uns über die gesammte Natur.

III. Abschnitt.

Ueber die Verbindung der Moral mit der Gotteslehre.

I. Abtheilung.

Wechselseitiger Einfluß der Moral, und Religion überhaupt.

§. 18.

Die Sittenlehre führt zum Glauben an Gott, und Unsterblichkeit.

Ich soll mir durch freye Willkür die durch das sittliche Gesetz geforderte Handlungsweise zur Regel machen, darnach meine Entschliessungen fassen, und mich zum Handeln bestimmen; das heißt, ich soll einen guten Willen haben; dieß ist die unbedingte Forderung des sittlichen Gesetzes. Ich soll aber zugleich alle meine Kräfte aufbiethen, um den guten Willen auszuführen, und in der Natur sichtbar zu machen. Wenn diese Ausführung unmöglich ist, so liegt in jener Forderung, und folglich in meinem Selbstbewußtseyn der aufgelegteste Widerspruch, wodurch jenes Gesetz sammt dem Selbstbewußtseyn sich selbst aufhebt. So wahr es sich aber nicht selbst aufhebt, ist jene Ausführung möglich; damit sie aber möglich sey, muß die Natur in ihrer ganzen Kraft und Ausdehnung dem guten Willen unterworfen seyn, und demselben gehorchen. Nun gehorcht sie

aber weder meinem, noch dem Willen irgend eines beschränkten Wesens, als solchen; denn die Beschränkung kömmt gerade von der mir entgegengesetzten Naturthätigkeit. Es muß also nothwendig ein unbeschränkt guter Wille seyn, dem die ganze Natur unterworfen ist, und welcher sowohl meine eigene Willensthätigkeit, als die mir entgegengesetzte Naturthätigkeit befaßt, ein unendlich selbstthätiges Wesen, welches ich Gott nenne. Nur in ihm, und durch ihn ist es möglich den moralischen Endzweck zu befördern. Dieser Endzweck geht auf Heiligkeit und Seligkeit ins Unendliche (§. 13. allgem. Sittenl.); Gott muß also ein unendlich heiliges, und seliges Wesen seyn. Vermög seiner Heiligkeit ist er nothwendig unendlich gütig, gerecht, barmherzig, wahrhaft, u. s. f.; denn das sind nothwendige Aeusserungen des heiligen Willens. Vermög seiner Seligkeit muß er unabhängig und frey von aller Beschränkung seyn; frey von den Schranken der Zeit, und des Raumes, ewig, und allgegenwärtig, frey von den Schranken der Vorstellung, und der Wirksamkeit, allwissend, und allmächtig, frey von aller Einschränkung seiner Thätigkeit, ein bloß thätiges Wesen, ein reiner Geist.

Das höchste Gut soll laut der Anforderung des moralischen Gesetzes an mir, und allen vernünftigen Wesen ins Unendliche realisirt werden; zur Möglichkeit desselben gehört aber nothwendig ein ins Unendliche gehendes, unaufhörliches

Daseyn, das heißt, Unsterblichkeit der vernünftigen Geschöpfe. Die Sittenlehre führet mich also zum Glauben, an Gott, und Ewigkeit; ich nenne es einen Glauben, weil er auf etwas übersinnliches geht. Dieser Glaube ist eine Ueberzeugung, welche an Gewißheit alles Fürwahrhalten der sichtbaren Gegenstände unendlich übertrifft; denn sie ist in dem Bewußtseyn **meiner selbst** unmittelbar enthalten. Wie könnte auch nur der Trieb nach Unendlichkeit in mir seyn, wenn ihn nicht ein unendliches Wesen begründete? Und wer ist im Stande, sich seine eigene gänzliche Vernichtung auch nur zu denken? muß nicht jeder sich allemahl selbst wieder hinzudenken, um den Zustand seines Nichtseyns sich vorstellen zu können.

§. 19.

Die Gotteslehre gibt der Moral eine nothwendige, unerschütterliche Stütze durch die Vorstellung Gottes, als moralischen Gesetzgebers,

Wenn die Gottheit in Beziehung auf den durch das sittliche Gesetz geforderten Endzweck betrachtet wird, so geht ein dreyfaches Verhältniß derselben zu den vernünftigen Geschöpfen hervor. Gott ist derjenige, welcher durch das sittliche Gesetz uns seinen Willen verkündiget, **er ist unser moralischer Gesetzgeber;** er ist selbst der durch das Gesetz geforderte Endzweck, **er ist das wesentliche höchste Gut;** durch ihn wird es zur Wirklichkeit gebracht, **er ist Beförderer desselben.** Da alle übrigen Religionslehren sich auf diese drey Vorstellungen beziehen, so ist mit ihrem Einflusse auf die Moral der Einfluß der Religion

überhaupt gezeigt. Wie über alles wichtig sind nicht diese Wahrheiten für die Lehre, und Uebung der Tugend! Ich soll das sittliche Gesetz unbedingt befolgen, und nie zu Gunsten meiner Sinnlichkeit eine Ausnahme davon machen; dieß würde aber allerdings geschehen, wenn ich das moralische Gesetz ausschließlich für meine eigene Sache hielte; ich würde dann die Abweichungen auf meine eigene Verantwortung nehmen zu können glauben. Wenn mir aber die Religion sagt: das sittliche Gesetz ist Gottesgesetz, der Wille des unendlich Heiligen, den er mir durch das Gewissen verkündiget; so erhält das Gesetz eine göttliche Sanktion, und jede Verletzung desselben ist Ungehorsam gegen das heiligste Wesen, wofür ich demselben verantwortlich bin.

§. 20.

Als des wahren, und wesentlichen höchsten Gutes,

Der sittlich gute Mensch hat an allem, was der Forderung des moralischen Gesetzes angemessen ist, Wohlgefallen, und strebet ihm nach. Sein Augenmerk ist vorzüglich auf die vernünftigen Wesen gerichtet. Findet er unter diesen eines, welches seiner sittlichen Forderung entspricht, so strebt sein Herz demselben entgegen, strebt nach Vereinigung mit ihm, wenn es auch in Zeit und Raum noch so weit entfernt ist. Diese Willens- und Herzensvereinigung ist unabweisliches Bedürfniß für alle gutgesinnten Seelen, dem aber durch kein endliches Wesen völlig Genüge geleistet werden kann. Nur durch die Religion wird

demselben vollständig abgeholfen, indem sie uns das der sittlichen Forderung gänzlich angemessene, unendlich heilige, und selige Wesen, und an ihm das höchste Gut selbst vorstellt, an welchem wir das größte Wohlgefallen haben, mit welchem wir uns innigst vereinigen, dem wir unaufhörlich nachstreben, und ähnlich werden können.

§. 21.

Als Beförderers des sittlichen Endzweckes.

Ich soll einen guten, dem sittlichen Triebe angemessenen Willen haben, und denselben mit Anwendung aller meiner Kräfte auszuführen suchen, und zwar ohne Rücksicht der Stimme der Natur in, und ausser mir; wenn es mir auch noch so schmerzlich fallen, wenn mir auch noch so viele unabsehbare, und nach aller meiner Einsicht unüberwindliche Hindernisse im Wege ständen. Wie ist es möglich, dabey standhaft auszuharren? Nur allein durch die Religion, durch den unerschütterlichen Glauben an einen Gott, der das höchste Gut unfehlbar befördert, unter dessen Regierung das Gute nothwendig gelingen, das Böse nothwendig mißlingen muß. Durch die Religion wird die Vernunft in mir mit der Natur auf immer ausgesöhnt.

Sittenlehre also, und Religion stehen im nothwendigen Wechselverhältnisse. Die Sittenlehre enthält den Erkenntnißgrund der Religion; ich würde nähmlich den übersinnlichen heiligen Gott nicht erkennen, wenn ich nicht durch den

sittlichen Trieb moralischer Begriffe fähig wäre. Hingegen enthält die Religion den Realgrund der Sittenlehre; indem, wenn kein Gott wäre, auch kein sittliches Gesetz, keine Moral, und Tugend möglich seyn würde. Moral und Religion sind also untrennbar verbunden, und in dieser Verbindung ist die Moral religiös, und die Religion moralisch. Es kann keine Religion ohne Moral, und keine Moral ohne Religion geben, sie werden nur in der Reflexion zum Behuf der Wissenschaft getrennt; in der Anwendung aufs praktische Leben muß allemahl wieder die ursprüngliche Vereinigung hergestellt werden.

II. Abtheilung.

Wechselseitiger Einfluß der Moral, und Offenbarung.

§. 22.

Die Religion kann dogmatisch,

Wenn man über die Religion reflektirt, so betrachtet man sie entweder nach ihrer Lehre, oder nach ihrem Ursprunge, das heißt, dogmatisch, oder historisch. Wenn man sie nach ihrer Lehre betrachtet, so sieht man theils auf den Inhalt, theils auf die Form derselben. Der Inhalt der Religion ist nothwendig übersinnlich, und kann unmöglich etwas natürliches seyn; es kann also in Hinsicht auf den Inhalt keine natürliche Religion geben. Das Uebersinnliche aber

wird in der Form der Begränzung, in einer sinnlichen Hülle, welche Symbol heißt, dargestellt; dieß fordert die nothwendige Einrichtung sinnlich vernünftiger Wesen, welche das Uebersinnliche nie rein fassen können; und so ist jede Religion nothwendig symbolisch. In dieser Hinsicht könnte sie wohl natürlich genannt, aber nicht von der geoffenbarten unterschieden werden, denn auch diese ist nothwendig symbolisch. Spricht man nun von reiner Vernunftreligion, ohne sinnliche Hülle, so betrachtet man die Religion aus dem Standpunkte Gottes, und es ist blosse Schwärmerey, eine solche Religion als erreichbar vorzustellen. Zwar gibt es allerdings eine Perfektibilität der Symbole; aber immer muß sie mit der jedesmahligen nothwendigen Begränzung gleichen Schritt halten. So wenig jemand die wesentliche Beschaffenheit seines Leibes ändern kann, so wenig kann er, so lang er durch selben begränzt ist, die aus dieser Begränzung nothwendig hervorgehende symbolische Vorstellungsart aufheben; und wenn irgend ein Symbol auf die nothwendige Beschaffenheit der Menschen in ihrer Gattung berechnet ist, so muß es solange, als die Gattung diese wesentlichen Eigenschaften hat, das heißt, bis ans Ende der gegenwärtigen Welt fortdauern.

§. 23.

Man kann die Religion auch historisch betrachten, und hier entsteht die Frage, wie ist die Religion entstanden? oder die noch höhere, wie

Und historisch betrachtet werden.

kann Religion überhaupt entspringen? Zuvörderst ist hier wohl zu merken, daß die Religion ein Inbegriff solcher Wahrheiten sey, deren Inhalt nichts natürliches, sondern das Uebernatürliche, und Freye ist; es ist demnach die Frage: wie kann ein übersinnlicher, oder Freyheitsbegriff entstehen? Alle Begriffe entstehen durch Reflexion, welche jederzeit eine Veranlassung durch Empfindung, oder Wahrnehmung nöthig hat. Da aber die ursprüngliche Wahrnehmung die äussere ist, so muß auch der übersinnliche, oder Freyheitsbegriff durch etwas äusseres in dem Menschen gewecket werden. Dieses Aeussere kann aber nicht blosse Natur seyn, weil an dieser gar nichts übersinnliches, und freyes bemerkbar ist; sondern es muß ein Vernunftwesen auf eine der Freyheit angemessene Art, das ist, durch Vorstellungen und Unterricht einwirken, und so den schon gemachten Begriff des Uebersinnlichen mittheilen. Ist nun dieser Begriff einmahl vorhanden, so kann sich der Mensch dann selbst helfen, obschon auch fernerhin der Unterricht zur weiteren Forthilfe in der Reflexion auf das Uebernatürliche in eben dem Grade erwünscht ist, als es noch an der Fertigkeit zu einem solchen Denken gebricht.

§. 24.

Begriff der natürlichen und geoffenbarten Religion.

Obschon zur eben erwähnten nothwendigen Veranlassung der Reflexion auf das Uebersinnliche die Natur allein nicht hinreichend ist, so ist doch ihre Einwirkung wesentlich damit verbunden.

Die Wirkungen der Natur geben sich durch Erscheinungen zu erkennen, deren bestimmte Ordnung, und Aufeinanderfolge den ordentlichen, oder natürlichen Lauf der Dinge in der Welt ausmachet. Eine Religion nun, zu welcher man vermittelst einer durch den ordentlichen Lauf der Natur veranlaßten Reflexion kommt, heißt natürliche Religion, was sie auch immer für einen Inhalt haben mag. Wird hingegen der Mensch durch ausserordentliche Erscheinungen, oder Wunder zur Reflexion auf die Religionswahrheiten geführet, so heißt so eine Religion eine unmittelbar, oder übernatürlicherweise geoffenbarte. Aus dem Gesagten erhellet, daß der wesentliche, in dem Begriffe selbst liegende Unterschied zwischen natürlicher, und geoffenbarter Religion den Ursprung derselben, nicht aber den Inhalt betreffe; denn was den letzteren angeht, kann man niemahls aus den blossen Begriffen entscheiden, wieweit der Mensch auf dem natürlichen Wege kommen werde, oder wieviel ihm durch Offenbarung werde mitgetheilt werden.

§. 25.

Die Sittenlehre führet zum Glauben an die physische,

Zum Begriffe einer Offenbarung gehören nothwendig drey Stücke, nähmlich Lehre, Wunder, und der Zusammenhang beyder. Die Hauptfrage geht auf die Möglichkeit eines Wunders, das ist, einer Erscheinung in der Welt, welche dem erwiesenen ordentlichen Laufe der Natur widerspricht. Freylich, wenn die wirkliche

Natur, und die Gesetze, nach welchen sie erscheint, unbedingt, und schlechthin nothwendig wären, so könnte unmöglich in der Welt eine wunderbare Erscheinung vorkommen; aber dann wäre auch alle Zufälligkeit in selber, und alle Freyheit aufgehoben. Dagegen verwahret uns das sittliche Bewußtseyn, kraft dessen wir aufgefordert werden, die Natur dem freyen Willen zu unterwerfen, und deßwegen an ein unendlich freyes Wesen zu glauben, welches die Welt nicht nach eisernen Naturgesetzen, sondern allein nach moralischen Begriffen der Freyheit regieret. Es liegt etwas die Würde des vernünftigen Wesens völlig vertilgendes in dem Gedanken, daß die blinde Natur von keinem freyen Willen abhängig sey. Wenn irgend ein Gesetz der Natur auch durch noch so lange Erfahrung bestättiget ist, so bleibt doch immer eine andere Ordnung, und folglich eine Erscheinung möglich, welche dem bekannten Laufe der Natur entgegen ist. Tritt nun eine solche Erscheinung in der Erfahrung wirklich auf, so kann man sich davon, daß sie ein wahres Wunder sey, mit eben der Gewißheit überzeugen, mit welcher man von der Wirklichkeit des Naturgesetzes überzeugt ist, dem jene Erscheinung widerspricht. So gewiß ich weiß, daß auf den Tod die Verwesung folgt, so gewiß weiß ich, daß die Auferstehung ein Wunder sey. Wollte ich an dem letzteren zweifeln, so würde ich das Gesetz, und die Ordnung der Natur selbst zweifelhaft machen; wollte ich mich auf verborgene Naturkräfte berufen, so würde ich

(nichts zu sagen von dem, daß es höchst unphilosophisch ist, das Bekannte aus dem Unbekannten erklären zu wollen) die offenbarn Kräfte der Natur mit den verborgenen, das heißt, die Natur mit sich selbst in Widerspruch setzen. Freylich haben Wunder in Hinsicht auf die Naturerklärung gar keinen Gebrauch, sie können aber allerdings einen auf dem Gebiethe der Religion und Moral haben, weil sie dem Menschen unmittelbar zum Begriffe der Freyheit Veranlassung geben.

§. 26.

Und moralische Möglichkeit einer Offenbarung.

Die moralische Möglichkeit einer Offenbarung ist aus der Angemessenheit derselben zum moralischen Endzwecke zu entnehmen. Diesen Endzweck können wir nun entweder aus dem Standpunkte Gottes, oder aus dem unserigen betrachten. In der ersten Hinsicht kann kein endliches Wesen bestimmen, was diesem Endzwecke angemessen sey. Das sittliche Gesetz sagt mir nur, was ich in meiner jedesm h igen Lage, nicht aber, was Gott zu thun habe; sein heiliger Wille ist mein, und aller vernünftigen Wesen Gesetz: wir müssen in aller Demuth erwarten, was er thun werde, und was er thut, als recht, und gut anerkennen: die ganze Schöpfung ist ja eine Darstellung seines unendlich guten Willens in den Schranken der Endlichkeit. Betrachten wir aber den sittlichen Endzweck aus unserem Standpunkte, so ist demselben nichts als unsere Pflicht-

übung, und alles, was damit zusammenhängt, angemessen. Zur Pflichtübung gehört aber Erkenntniß der Pflichten, und der Bedingungen, unter denen sie allein standhaft ausgeübt werden können, das heißt, Kenntniß der Moral, und Religion, oder der moralischen Religion. Nun läßt sich allerdings ein Zusammenhang der Offenbarung mit der Erkenntniß der moralischen Religion denken. Zuvörderst ist es schlechterdings nothwendig, bey den ersten Menschen einen außerordentlichen Unterricht anzunehmen; denn ohne einen solchen kann der Mensch nie zu Begriffen des Uebersinnlichen kommen. (§. 23. allgem. Sittenl.). Die ursprüngliche Einführung der moralischen Religion in die Welt geschah also sicher durch Offenbarung. Diese göttlichen Belehrungen sollte nun der Mensch gewissenhaft benützen, und auf diesem Grunde weiter fortbauen; dieß konnte er allerdings, und es war seine Pflicht. Allein dazu gehört stete Hinsicht und Aufmerksamkeit auf das Uebersinnliche, welche aber nur aus einem guten Willen hervorgeht. Vorausgesetzt nun, daß der Mensch einen freywilligen Hang zur Sinnlichkeit, und zum Bösen habe, so ist nicht zu erwarten, daß er jene Reflexion ernstlich anstellen, und sich dadurch zum Uebersinnlichen emporheben werde; er wird vielmehr nur auf seinen Naturzweck aufmerken, und alles um sich herum auf selben beziehen. In diesem Zustande ist es sicherlich höchst erwünscht, und in so fern moralisches Bedürfniß für ihn, durch solche Veranlassungen, welche einerseits

seine Sinnlichkeit wirksam erregen, und anderseits ihn unmittelbar auf das Uebersinnliche aufmerksam machen, das heißt, durch ausserordentliche, und wunderbare Begebenheiten zur Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheit geführet zu werden. Gibt nun der Mensch, wie er soll, auf den Inhalt dieser Belehrung acht, und findet denselben gut, und heilsam, so wird er auch sicherlich über die Art und Weise nachdenken, wie diese heilige Lehre zu ihm gekommen ist. Durch dieses Nachdenken wird in ihm die Ueberzeugung entstehen, daß jener Unterricht eine unmittelbare göttliche Offenbarung sey, und diese Ueberzeugung wird ihn fort und fort zur Reflexion über jene Lehre ermuntern, und in seinem Glauben an selbe stärken, und erhalten.

§. 27.

Sie leitet unsere Begriffe über die mögliche Lehre, u. äussere Ankündigungsart derselben.

Bey jeder möglichen Offenbarung kann man die Lehre, und die Ankündigungsart betrachten. In beyder Rücksicht haben die sittlichen Begriffe unläugbaren Einfluß auf die Beurtheilung einer Offenbarung. Bey der Lehre kommt der Gehalt, und die Vorstellungsart derselben vor. In Ansehung des Gehaltes werden wir durch moralische Begriffe geleitet sagen müssen, keine Offenbarung könne eine Lehre enthalten, die der Vernunft entweder in ihrem theoretischen, oder praktischen Gebrauche widerspräche, also nichts, was entweder unbedingt und schlechthin, oder mit Hinsicht auf die besonderen Umstände der zu belehren-

den unsittlich, und böse wäre. Vielmehr wird sich der Inhalt jeder göttlichen Offenbarung nothwendig auf Beförderung des moralischen Endzweckes, also auf moralische Religion beziehen. Doch kann man aus blossen Begriffen die Ausdehnung des Inhaltes der Offenbarung keineswegs bestimmen. So viel aber liegt doch in dem Begriffe derselben, daß darinn Wahrheiten enthalten seyn werden, auf welche der sich selbst überlassene Mensch entweder gar nicht, oder doch nicht so bald, und so sicher gekommen seyn würde. Auch widerspricht es dem Begriffe einer göttlichen Offenbarung nicht, wenn sie solche Lehren enthält, zu deren Erkenntniß der Mensch nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit gar nicht hätte kommen können. Was die Einkleidung der Lehren betrifft, so wird sie nothwendig der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen überhaupt, und insbesondere derjenigen, an welche die Offenbarung unmittelbar gerichtet ist, angemessen seyn müssen. Also werden auch die Glaubenslehren in Symbolen erscheinen, von welchen wir zwar allerdings bestimmen können, daß sie keine solchen seyn dürfen, wodurch der Würde der Religion Abbruch geschähe, keineswegs aber, wie ihre positive Beschaffenheit aussehen müsse; denn dieß hängt nicht bloß von der allgemeinen, sondern auch von der individuellen Begränzung, und Vorstellungsart der Menschen ab.

Da endlich die Offenbarung eine Handlung des heiligen Gottes ist, so wird die äussere

Ankündigungsart der Gottheit würdig, und dem sittlichen Endzwecke angemessen seyn müssen. Eine Offenbarung also, die sich bey ihrer Ankündigung solcher Mittel, die gegen Recht und Tugend streiten, z. B. der Verfolgungen, des ungerechten Zwanges, der Betrügerey, und Lügenhaftigkeit bedient, kann unmöglich von Gott seyn.

§. 28.

Die Moral begründet auch den Glauben an die Wirklichkeit einer gegebenen Offenbarung.

Sobald der Mensch seine moralischen Bedürfnisse gewahr wird, und die Erfahrung macht, daß denselben durch einen mit ausserordentlichen Thaten begleiteten Unterricht abgeholfen worden sey, so erhebt ihn die Sittenlehre auf den Standpunkt der Reflexion, von welchem aus er das, was an ihm und andern geschehen ist, für nichts anders, als für eine unmittelbare Veranstaltung Gottes zum Heile der Menschen ansehen kann. Der sittliche Mensch bezieht nothwendig alles, was mit ihm vorgeht, auf die moralische Weltregierung Gottes, und so entsteht in ihm ein unerschütterlicher Glaube an die Wirklichkeit einer Offenbarung, durch welche er einen so heilsamen Unterricht erhalten hat; oder sollten etwa die ausserordentlichen Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen in einem sittlichen Gemüthe weniger Glauben, als die natürlichen Begebenheiten hervorbringen? Wirkt nicht überall ein und der nähmliche Gott, dort in wunderbaren, hier in natürlichen Erscheinungen? Dieser Glaube wird desto lebendiger, und stärker, je grösser

der Drang zur Tugend, und die Entschlossenheit ist, ein guter, tugendhafter Mensch zu werden; eben deßwegen kann man von manchen sagen: sie glauben nicht, weil sie nicht gut seyn wollen. Ist der Mensch einmahl durch die moralische Reflexion über die gegebene Offenbarung zum Glauben an die wirkliche Wahrheit derselben geführt worden, so umfaßt seine Ueberzeugung den ganzen ungetheilten Inbegriff der Lehren, also auch diejenigen, auf die er sich selbst überlassen nie hätte kommen können, und er sucht das Heilbringende darinn für die Menschheit auf.

§. 29.

Die Offenbarung hat gegenseitig sowohl nach ihrer Lehre,

Wie die Sittenlehre unläugbar auf den Begriff einer Offenbarung, und den Glauben an selbe einfließt, so hat hingegen die Offenbarung den wohlthätigsten Einfluß auf die Moral. Es ist schon oben gesagt worden (§. 26. allgem. Sittenl.), daß zur ursprünglichen Einführung der moralisch-religiösen Begriffe schlechterdings eine Offenbarung erforderlich war. Aber auch nachher zeigt sich ihr erwünschter Einfluß desto mehr, je weniger es von den zum Bösen geneigten Menschen zu erwarten gewesen wäre, daß sie sich zu reinen, und richtigen Moral- und Religionsbegriffen aufschwingen würden. Bey der christlichen Offenbarung läßt sich diese Wohlthat im höchsten Grade zeigen. Wie übel würde es mit unserer Moral und Religion aussehen, hätte nicht Jesus das Licht vom Himmel gebracht!

Wie tiefkränkend muß daher nicht für das Herz eines aufrichtigen Verehrers der christlichen Offenbarung der Undank seyn, womit manche angebliche Repräsentanten der Vernunft ihr Verdienst, und Bemühung belohnen! Ihr allein hat die Philosophie die besseren Begriffe in der Sitten- und Gotteslehre zu verdanken.

§. 30.

Als nach der Geschichte ihres Ursprunges den wohlthätigsten Einfluß auf die Moral.

Die Offenbarung hat nicht nur das Verdienst, reine Moral, und Religion in die Welt gebracht zu haben, sie erhält auch vermittelst der Aufmerksamkeit auf ihren wunderbaren Ursprung den Glauben an die Wahrheiten des Heiles fort, und fort aufrecht, und in seiner wohlthätigen Wirksamkeit auf die Tugend. Denn ungeachtet der besten Erkenntniß aller heilsamen Wahrheiten haben wir doch unausgesetzt mit dem unseligen Hange zur Sinnlichkeit zu kämpfen, welche uns niederdrückt, unsere Aufmerksamkeit von jenen schönen Lehren, und unserem höheren Berufe ab, und zum Irdischen hinzieht; wobey unser Glaube dunkel, schwankend, und unwirksam wird. Wie können wir nun besser den Anfällen der Sinnlichkeit wehren, als wenn wir ihr etwas gleichartiges, was uns mächtig zur Reflexion aufs Uebersinnliche wecket, vorhalten, wenn wir uns selbst sagen können: Gott hat gesprochen, zu dieser Zeit, in diesen Umständen, auf diese Art hat er unmittelbar seinen Willen erklärt, mit diesen ausdrücklichen Worten hat er seine Ver-

heissungen, und Drohungen dargestellt, u. s. f.? Niemand, der über sich selbst Betrachtungen angestellt hat, wird das Bedürfniß verkennen, zu den interessantesten Wahrheiten der Vernunft einen sinnlichen Beleg zu haben. Wenn wir z. B. auch noch so sehr von Gottes unermeßlicher Barmherzigkeit, und Gnade überzeugt sind, so wünschen wir doch noch eine sinnliche Versicherung; wir wünschen, Gott möchte uns ein äusseres Zeichen geben über das, was er durch Vernunft und Gewissen innerlich ungezweifelt zu uns spricht. Es geht uns hier, wie einem liebenden Kinde, welchem jede äussere Darstellung der bekannten guten Gesinnung des Vaters erwünscht, und heilsam ist. Diesem Wunsche entspricht die christliche Offenbarung auf die wohlthätigste Weise.

IV. Abschnitt.

Moralische Reflexionen über die christliche Offenbarung.

§. 31.

Die christliche Lehre dringt vorzüglich auf Sittlichkeit, und Tugend,

Wenn man den Inhalt der christlichen Lehre erwäget, so dringt sich am ersten die Bemerkung auf, daß darinn vorzüglich auf Sittlichkeit gedrungen, und die in einem tugendhaften Lebens-

wandel sich äussernde gute Gesinnung als die Hauptsache erkläret werde. Schon der Vorläufer Jesu fing mit der Aufmunterung zur sittlichen Besserung an, Matth. III. 2—10. Auf gleiche Weise beginnt Jesus selbst seinen Unterricht, Mark. I. 15. Er sagte ausdrücklich, daß sittliche Besserung zu bewirken, sein hoher Beruf, und seine Absicht sey: „Ich bin gekommen, die Sünder zur Busse zu rufen, Matth. IX. 13. Er erkläret nur diejenigen für seine wahren Schüler, Freunde, und Mitgenossen an dem unsichtbaren Reiche der Wahrheit und Tugend, welche sich der Sittlichkeit weihen, Matth. VII. 21. 23. Matth. XII. 50. Joh. XV. 14. Er will den inneren Beweis der Göttlichkeit seiner Lehre in ihrer Ausübung gefunden wissen, Joh. VII. 17. In dem nähmlichen Geiste sprechen die Apostel; sie machen die Gott gefällige Ausübung der Pflichten zum wesentlichen Stücke des Christenthums, wie dieß aus ihren gesammten Schriften erhellet. Jak. I. 22. 27. II. 14. 17. 18. 26. Sie halten die Christen nicht für besser, weil sie bessere Erkenntnisse besitzen, sondern nehmen daher Anlaß, ihnen ihre grössere Verbindlichkeit zur Tugend vorzustellen. Ephes. IV. 17. u. s. f. V. 8—10.

§. 32.

Welche sie nicht auf natürliche, oder zeitliche

Untersuchet man den Grund, auf welchen die christliche Lehre die Tugend zurückführet, so zeigt sich ganz klar, daß es nicht die natürliche,

Glückseligkeit gründet,

oder zeitliche Glückseligkeit sey, woraus die Verpflichtung zur Tugend abgeleitet wird; denn

1. Findet sich in den Schriften des N. B. keine einzige entscheidende Stelle, in welcher der Grund irgend einer Pflicht in dem Verhältnisse derselben zur irdischen Glückseligkeit angegeben würde. Die hieher gehörigen zeitlichen Folgen der Tugend, und des Lasters werden dort theils, um sinnliche Menschen zur Besonnenheit, und Aufmerksamkeit zu bringen, theils als sinnliche Hülfsmittel zur Erfüllung der auf ihren eigenen Gründen beruhenden Pflicht, theils als sinnliche Darstellung der Gerechtigkeit Gottes angeführet.

2. Verheissen Jesus, und seine Apostel ihren Anhängern nie ein glückliches, angenehmes Leben in dieser Welt. Vielmehr sagte es der Heiland ausdrücklich, er sey nicht gekommen, äusserliches Wohlseyn, und Frieden, sondern das Schwert der Trübsalen und Verfolgungen zu senden; es werde den Jüngern nicht besser als dem Meister gehen; sie sollen also ihr Kreuz auf sich nehmen, und ihm nachfolgen. Und wie sehr hat sich nicht zu allen Zeiten jener Ausspruch des Apostels bestättiget: **Die fromm in Jesu Christo leben wollen, werden manche Verfolgung zu leiden haben!**

3. Das Christenthum, weit entfernt eine An-

weisung zur Befriedigung des Naturtriebes, und zur sinnlichen Glückseligkeit zu geben, legt vielmehr einen beständigen Kampf mit der Sinnlichkeit, und ihren Forderungen auf; dieser Kampf wird öfters geschildert: Röm. VII. 14 — 24. Gal. V. 17. I. Petr. II. 11. Die Christen werden aufgefordert, ihre liebsten, und zärtlichsten Neigungen zu unterdrücken, Vater, und Mutter, und Freunde beym Widerspruche gegen ihren höheren Beruf zu verlassen; indem der Dienst der Welt mit dem Dienste Gottes, und die irdische Liebe mit der geistigen des himmlischen Vaters unvereinbarlich sey. Matth. VI. 24. I. Joh. II. 15. 17.

4. Wird ausdrücklich gefordert, daß bey der Pflichtübung nicht auf zeitliche Vortheile, oder Nachtheile gesehen werde, und es wird denjenigen Handlungen, die mit dieser Rücksicht ausgeübt worden sind, schlechterdings aller sittliche Werth abgesprochen. Röm. XIII. 5. Ephes. VI. 5. 6. Koloss. III. 22. 23. I. Petr. V. 2. Matth. VI. 1. 2. 5. 16. Luk. VI. 33 — 35. XIV. 12 — 14. I. Kor. XIII. 3. Auch der Einfluß der Handlungen auf die Beförderung der allgemeinen natürlichen oder zeitlichen Glückseligkeit wird bey der christlichen Lehre nicht in Anschlag gebracht. Jesus und die Apostel beurtheilen die Güte der Handlungen nicht nach diesem Einflusse, sondern nach

dem guten Willen, und der reinen Absicht. So legte Jesus dem geringen Werke der armen Wittwe (Mark. XII. 41—44.) einen grösseren Werth bey, als den ansehnlichen Gaben der Reichen; so urtheilet er auch bey Matth. X. 42. Luk. XVII. 10. Vorzüglich erhellet dieß aus I. Kor. XIII. 3. Die Apostel wollten nicht, daß die Knechte nach ihrer Erleuchtung durch die christliche Lehre aus ihrer Verbindung treten sollen, obschon sie einen sehr eingeschränkten Wirkungskreis hatten.

§. 33.

Wohl aber mit einer moralischen, u. ewigen in untrennbare Verbindung setzet.

In der christlichen Offenbarung wird oft und vielmahl einer ewigen, unaufhörlichen Glückseligkeit gedacht, und die Tugend mit selber in untrennbare Verbindung gesetzt. Aber diese Glückseligkeit wird nicht als eine sinnliche, nicht als Befriedigung des natürlichen Triebes (das Reich Gottes besteht nicht im Essen und Trinken), sondern als eine moralische Glückseligkeit, das heißt, als ein Zustand der Ausführung des guten Willens vorgestellt; also nicht als müssiger Genuß, sondern als innigste Vereinigung mit dem unendlich heiligen, und seligen, zu allem Guten thätigen, und dasselbe in alle Ewigkeit ausführenden Wesen. So heißt es bey Matth. XXV. 23., daß der würdige Diener seines Herrn über viel, und bey Luk. XIX. 17., daß er über zehn Städte werde gesetzt werden; gleich als wür-

de dem tugendhaften Diener Gottes zugerufen: Ey du guter, und getreuer Knecht! weil du durch deine Thätigkeit einen so guten Willen bewiesen hast, so will ich dich in einen Zustand setzen, worinn du denselben nach deiner Würdigkeit unaufhörlich ausführen kannst; du sollst es in und durch Gott sehen, daß alles Gute nothwendig gelinge, alles Böse nothwendig mißlinge, du sollst es gewahr werden, daß Gott alles in allem sey. So wird also jene Glückseligkeit als der Zustand der wirklichen Ausführung des auf das höchste Gut gerichteten Endzweckes, und als eine Folge vorgestellt, welche aus der Tugend, und Rechtschaffenheit vermittelst der moralischen Weltregierung Gottes nothwendig hervorgeht.

§. 34.

Die christliche Offenbarung setzet ein praktisches Vernunftvermögen in dem Menschen voraus.

In der christlichen Offenbarung wird unläugbar vorausgesetzt, daß der Mensch einen sittlichen Trieb, und vermittelst desselben das Vermögen besitze, recht und unrecht zu erkennen, und daß ihm folglich das sittliche Gesetz unaustilgbar in das Herz geschrieben sey. Dieß erhellet

1. Daraus, weil der Glaube im Christenthume als Pflicht gefordert wird, weil Jesus seine Landesleute tadelt, daß sie seiner Lehre nicht Gehör geben; indem sie, wie er sagt, nicht aus Gott sind, nicht aufmerken wollen auf die göttliche Urkunde in ihren Herzen, worauf er sich berief. Wie

hätte der Heiland so sprechen können, wenn er nicht voraus gesetzt hätte, daß im Menschen etwas sey, wodurch er getrieben wird, sittlich gut, und um der Sittlichkeit willen gläubig zu seyn?

2. Aus dem, daß Jesus und die Apostel öfter ihre Sittenlehren ganz unbedingt ohne Beweis hinstellen, und nur hinzusetzen: „So „ist es recht, so sollet ihr seyn, das bringt „guten Ruf" u. s. f. Sie haben also vorausgesetzt, daß der Mensch im Stande sey, jene schönen Vorschriften, wenn er sie hört, alsogleich für gesetzlich anzuerkennen.

3. Sagt es Paulus an die Röm. II. 14. 15. mit ausdrücklichen Worten, daß die Völker, welche kein geschriebenes Gesetz haben, doch durch den in ihrer Natur wohnenden sittlichen Trieb des Gesetzes Werk thun, daß sie sich selbst ein Gesetz seyn; indem sie es in ihren Herzen geschrieben herumtragen. Er tadelt die Heiden, daß sie dem in ihrem Innersten wohnenden Gesetze nicht Gehör geben wollten; deßwegen habe sie Gott ihren Lüsten überlassen.

Das erwähnte praktische Erkenntnißvermögen im Menschen ist durch die christliche Offenbarung zur wahren Wirksamkeit gebracht worden.

§. 35.

Die christliche Sittenlehre fordert, daß die Menschen ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Einsichten, ihres Standes, und der äussern Umstände, doch, was ihre praktische Denkungsart, und die Handlungsmaximen betrifft, einmüthig, und einstimmig seyn sollen. **Lasset uns** (sagt Paul. Philipp. III. 16.) **in Ansehung des Erworbenen gleichdenken, und uns an eine Regel halten.** Eben so Ephes. IV. 3 — 6. Daher kommt es, daß die Trennungen als etwas böses verworfen, und die Ermahnungen zur Einigkeit im Glauben, und Handeln so oft, und nachdrücklich wiederhohlet werden.

Sie befiehlt Einheit, und Allgemeingültigkeit der Denkungsart, u. Maximen.

Eben wegen dieser pflichtmässigen Einigkeit aber wird auch gefordert, daß die Christen nicht jeder ausschließlich auf sich selbst, sondern allezeit auf die Gesammtheit, auf die Gemeine der Menschen sehen, und also bey ihren Handlungen allgemeingültige Maximen nehmen sollen: denn nur das unbedingt Allgemeine ist eines, und was schlechthin eines ist, ist nothwendig auch allgemein. Zu dieser Allgemeingültigkeit gibt Jesus die deutlichste Anweisung bey Matth. VII. 12. **Alles was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch; darauf geht daß Gesetz, und die Propheten hinaus.** Die Apostel dringen jederzeit darauf, daß man bey seinen Handlungen nicht bloß auf den individuellen, sondern jederzeit auf den Gesammt-

zweck der Menschen sehen solle. I. Kor. X. 24. 33. Daher die vernunftmässige Vorstellung der Verbindung der Menschen unter dem Bilde eines Leibes, woran sich verschiedene Glieder befinden, deren keines seinen Zweck von dem des andern, und des ganzen Leibes absöndern darf. I. Kor. XII. 14. u. s. f. Weil aber doch jeder selbst über die Allgemeingültigkeit seiner Denkungs- und Handlungsart urtheilen muß, und bey einer solchen Beurtheilung der Mensch leicht den Fehler des Erschleichens begeht, etwas für allgemeingültig zu halten, was doch nur auf sein ausschließliches Individuum sich bezieht; so wird in den Schriften des N. B. die Anweisung gegeben, bey einem solchen Urtheil über die Moralität einer Handlung auf das Urtheil anderer, vorzüglich rechtschaffener Menschen Rücksicht zu nehmen; nicht etwa um diesem Urtheile sich ohne eigene Ueberzeugung blind zu unterwerfen, sondern um sich desto sicherer auf den Standtpunkt der Allgemeinheit zu setzen, von welchem aus man das Urtheil über die Sittlichkeit der Handlungen zu fällen hat. Daher die Ermahnungen, nicht nur vor Gott, sondern auch vor allen Menschen rechtschaffen zu wandeln, nach dem zu streben, was guten Ruf bringt, keine Gelegenheit zum bösen Nachreden zu geben u. s. f.

§. 36.

Vorstellung eines moralischen Reiches.

Die eben angeführte sittliche Denkungsart wird durch die in der heiligen Schrift herrschende

Vorstellung eines moralischen Reiches vernünftiger Wesen ganz vorzüglich geläutert, und veredelt. Alle sittlich-guten Wesen machen nach der Lehre des Christenthumes eine Gemeine aus, deren Mitglieder sich alle gemeinschaftlich der Tugend weihen, und wovon der heilige Gott allein das Oberhaupt, und der Gesetzgeber ist; sie heißt darum das Reich, der Tempel, ein Volk Gottes, es wird als das Reich der Wahrheit, und Sittlichkeit, Matth. III. 2—9. Joh. XVIII. 36—37. Röm. XIV. 17—18. I. Kor. IV. 20. u. s. f., als ein unsichtbares, und unvergängliches Reich wegen der Unsichtbarkeit, und Unendlichkeit des Zieles, nach welchem alle darin streben, geschildert, und eben deßwegen auch das Himmelreich genannt, indem, der wahre Zweck desselben auf das Uebersinnliche gerichtet ist. Das Christenthum ladet uns ein, würdige Bürger dieses Reiches zu werden, und als solche jederzeit zu denken, und zu handeln; es fordert uns auf, nicht nur den unausgesetzten Wunsch zu haben, sondern auch rastlos zu streben, daß das Reich Gottes komme, das Reich der Tugend und Wahrheit wirklich, und sichtbar gemacht werde. Dazu ist eine äussere Vereinigung der Menschen nothwendig, welche die sichtbare Kirche heißt. Eine solche hat Christus gestiftet, er ist das Haupt dieser Gemeinde, der Eckstein u. s. f.; daher wird sie das Reich, der Leib Christi u. s. f. genannt. Ephes. II. 20. III. 2 — 6. V. 23 — 27. I. Pet. II. 3 — 7. Diese Kirche ist die sichtbare Darstellung jenes grossen Reiches,

in der christlichen Offenbarung.

das alle Tugendhaften, und Rechtgläubigen im Himmel, und auf Erde befasset. Dieser herzerhebenden Idee bedienet sich daher der Apostel unter andern I. Kor. XI. 10., um die kirchlichen Versammlungen recht ehrwürdig vorzustellen, und ein derselben würdiges Betragen zu empfehlen.

Dieser Tugendgesellschaft wird ein anderes Reich mit umgekehrten Eigenschaften entgegengesetzt, eine Rotte solcher Wesen, die einen verkehrten, dem sittlichen Gesetze widerstreitenden Willen haben, ein Reich der Unwahrhaftigkeit, und des Lasters, worin keine Einmüthigkeit, und Ordnung, sondern immerwährende Verwirrung und Störung herrschet. Als Oberhaupt desselben wird der Teufel vorgestellet, dessen Gesinnung die bösen Menschen durch ihre Freyheit annehmen. Aus diesem Reiche des Teufels sollen die Menschen austreten, und zum Reiche Gottes übergehen, welches schon hier seinen Anfang nimmt, aber noch mit mancherley Trübsalen, und Versuchungen zu kämpfen hat, und deßwegen die streitende Kirche heißt. Allein das Christenthum verheisset eine in der Zukunft gewiß eintretende Epoche, in welcher die streitende Kirche Gottes auf eine sichtbare Art in die triumphirende übergehen, vom Reiche des Bösen auf ewig abgesöndert, und Gott alles in allem seyn wird.

§. 37.

Würde Rührend und erhaben sind die Vorstellungen,

welche das Christenthum von der Würde des Menschen macht. Der Mensch ist nach demselben durch Vernunft und Freyheit das sichtbare Bild der Gottheit auf Erden, Ephes. IV. 24. II. Petr. I. 4. Jak. III. 9.; der Mensch steht in Verbindung mit höheren Geistern, Matth. XVIII. 10.; die Engel nehmen Interesse an der Heilsanstalt für die Menschen, I. Pet. I. 12. Ihre eigenthümliche Würde wird in der heiligen Schrift besonders durch die unermeßliche Liebe, und Fürsorge Gottes, und die unzähligen Anstalten, welche Gott von jeher vorzüglich durch Jesum zum Heile aller Menschen gemacht hat, in das hellste Licht gesetzt. Diese erhabenen Vorstellungen werden den Christen vorgehalten, damit sie stets ihrer Würde eingedenk wandeln, und ihre vernünftige Natur weder an sich, noch an andern entehren. I. Pet. I. 17. 18. 19. Wie schön ist nicht die Anwendung, welche Paulus I. Kor. VIII. von diesem Gedanken zur Entscheidung der Frage über den Genuß der Opferspeisen macht! Da die Vortrefflichkeit der Natur eines vernünftigen Geschöpfes sich auf den Beruf, und das Vermögen, Gott ähnlich zu werden, gründet, so wird das unausgesetzte Streben nach Aehnlichkeit mit ihm ausdrücklich, und wiederhohltermassen eingeschärfet. Jesus selbst stellt den Grundsatz auf: „Seyd vollkommen, wie euer himmlischer Vater" In dem nähmlichen Geiste reden die Apostel. Ephes. V. 1. I. Petr. I. 15. 16. I. Joh. III. 7. Es wird in der christlichen Offenbarung auch auf das bestimmteste gesagt, worinn diese Aehn-

des Menschen nach der christlichen Lehre.

lichkeit mit der Gottheit bestehe; nähmlich in der beständigen Veredlung seiner Gesinnung, in der immerwährenden Aufnahme des sittlich-guten, heiligen Willens, durch die Erfüllung aller seiner Pflichten in einem tugendhaften Lebenswandel. Matth. V. Dabey wird das vollkommenste Muster der göttlichen Heiligkeit des himmlischen Vaters in einem Beyspiele an der menschlichen Natur Jesu Christi vorgelegt, worin, wie der Apostel sagt, die Fülle der Gottheit gewohnet hat.

§. 38.

Der Wille Gottes als Grundsatz der christlichen Moral.

Wenn man die Schriften des N. Bundes auch flüchtig durchblättert, so kann man nicht verkennen, daß darin oft und vielmahl der Wille Gottes als Grund der moralischen Verbindlichkeit und Pflicht angegeben werde. Erwäget man nun genauer, was dort unter dem göttlichen Willen verstanden werde, so zeiget sich, daß derselbe keineswegs als blinde, regellose Willkür, sondern als ein vernünftiger, mit den ewigen Begriffen der Tugend untrennbar verbundener, mit dem sittlichen Gesetze völlig gleichlautender, kurz, als ein heiliger Wille vorgestellet werde, dessen Forderung auf nichts, als was recht, und gut, und dem Tugendzwecke angemessen ist, hinausgeht. I. Thess. IV. 3. I. Petr. II. 15. Daher werden auch die Christen ermuntert zu prüfen, was Gott gefällig, und sein Wille sey. Röm. XII. 2. Ephes. V. 10. Dieser vortreffliche Grundsatz drückt das sittliche Gesetz in innigster Verbindung

mit der Religion, und in seiner höchsten realen Begründung aus; denn der göttliche Wille ist es ja, durch welchen alles in der Welt, und folglich auch der sittliche Trieb in den vernünftigen Geschöpfen, und das moralische Gesetz vorhanden ist (§. 12. allg. Sittenl.), wodurch wir zur Erkenntniß dieses heiligen Willens gelangen.

§. 39.

Liebe das Grundgesetz des Christenthumes.

Gott über alles, und seinen Nächsten wie sich selbst wegen Gott lieben, ist unstreitig das Grundgesetz der christlichen Tugendlehre. Matth. XXII. 35—40. Mark. XII. 28—34. Luk. X. 27. 28. Röm. XIII. 10. wird die Liebe die Fülle des Gesetzes genannt. Gal. V. 14. I. Tim. I. 5. u. s. f. Diese Liebe wird in der heiligen Schrift keineswegs als eine sinnliche, oder natürliche Liebe vorgestellt; und wie könnte sie es auch, da sie sich auf Gott als den höchsten Endzweck bezieht, Gott aber kein sinnliches Wesen, sondern der reinste Geist ist? Sie ist also eine vernünftige, geistige Liebe; sie ist in Ansehung Gottes das Wohlgefallen an ihm als dem höchsten Gute, als dem heiligsten, und seligsten Wesen. Dieses Wohlgefallen ist nothwendig mit dem Streben nach Vereinigung mit ihm, als der Urquelle alles Guten verbunden. Da wir aber nur das für gut halten können, was uns der heilige Gott durch das sittliche Gesetz befiehlt, so ist die Ausübung alles guten nach der Anweisung der göttlichen Gebothe die nothwendige Folge der Liebe zu

ihm, und wir können auf keine andere Art ihr wirkliches Daseyn in uns, als allein durch einen tugendhaften mit Hinsicht auf Gott geführten Lebenswandel beweisen. So wird die Liebe zu Gott auch in der heil. Schrift von Christo, und seinen Aposteln beschrieben. Joh. XIV. 23—31. XV. 10. I. Joh. V. 3. u. s. f. Alle göttlichen Gebothe aber gehen auf die Beförderung des höchsten Gutes in der Menschheit; diese ist also der Gegenstand, woran wir unsere Liebe zu Gott zeigen müssen II. Joh. 5. 6. Die Liebe zur Menschheit ist daher nach der Schriftvorstellung von der Gottesliebe untrennbar; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht? sagt Johan. I. Br. IV. 20.; wie kann einer das unsichtbare Urbild lieben, wenn er das sichtbare Nachbild der Gottheit an der Person seines Nächsten, wie an seiner eigenen nicht lieb hat? Ein solcher wird mit allem Rechte für einen Lügner erklärt. Diese in thätiger Liebe zur Menschheit sich äussernde Gottesliebe ist also das höchste Prinzip der christlichen Sittenlehre.

§. 40.

Mit den sittlichen Grundsätzen hängen die Glaubenslehren der christlichen Offenbarung

Nicht minder erhaben ist das, was die christliche Offenbarung in Beziehung auf den Glauben enthält. Sie bezeichnet mit diesem Worte ein Fürwahrhalten dessen, was nicht unter die Sinne des Fürwahrhaltenden fällt. Hebr. XI. 1. II. Kor. V. 7. Sie erkläret ausdrücklich, daß sie uns keine anschauliche, und objektive Einsicht in

das Uebersinnliche verschaffen wolle, und daß eine solche Erkenntniß des Uebersinnlichen an sich für uns unmöglich sey. Gott (heißt es in ihr) **hat niemand jemahls gesehen** Joh. I. 18, **er wohnet in einem unzugänglichen Lichte.** I. Tim. VI. 16. Sie stellet auch die Lehren des Glaubens nicht als Gegenstand der Spekulation auf, sondern setzet sie sämmtlich in die engste, untrennbarste Verbindung mit der Tugendübung, und in dieser Hinsicht fordert sie auch den Glauben als Pflicht. Hebr. XI. 6. Einem Glauben aber, der von der Pflichtübung getrennt wird, der weder aus der tugendhaften Gesinnung entspringt, noch selbe befördert, leget sie gar keinen Werth bey. Jak. II. 14. u. s. f.

§. 41.

Ueber Freyheit,

Die christliche Lehre macht an den Menschen oft und vielmahl die unbedingte Forderung, sich von der Herrschaft der sinnlichen Begierden unabhängig, und zum Meister über den Naturtrieb zu machen; wobey sie unläugbar ein Vermögen im Menschen voraussetzt, wodurch er sich zu jener geistigen Freyheit emporschwingen kann, welche durch das sittliche Gesetz, als das vollkommene Gesetz der Freyheit, wie es der Apostel Jak. I. 25. nennet, gefordert wird. Dieser zu erringende Zustand der moralischen Freyheit der Kinder Gottes wird sehr schön, und vernunftmässig als ein solcher vorgestellt, der bloß allein aus der Wahrheit, und Tugend hervorgeht; da-

gegen wird die Anhänglichkeit an die Begierden und Leidenschaften als die wahre eigentliche Knechtschaft, und die Sünde als unwürdige Sklaverey geschildert. Joh. VIII. 31—36. Röm. VI. 12—20. VII. 14—25. Diese innere Freyheit des Geistes wird ausdrücklich von der äusseren unterschieden I. Kor. VII. 22., und diejenigen werden mit Nachdruck zurückgewiesen, welche diese moralische Freyheit in einer brutalen Unabhängigkeit, und gesetzlosen Ungebundenheit suchen. II. Petr. II. 9—20.

§. 42.

Gott, Nichts ist erhabener und vortrefflicher als die christliche Lehre von Gott. Sie stellet ihn als das heiligste, und seligste Wesen, als das wesentliche höchste Gut, und die Vereinigung mit ihm als den höchsten und letzten Zweck aller Vernunftwesen auf. Er ist der heilige, unendlich gütige, und gerechte Vater der Menschen, denen er sein Gesetz als eine unaustilgbare Urkunde in das Herz geschrieben, und durch seinen Sohn auf das herrlichste entwickelt hat. Sein Wille ist, daß alle zur Erkenntniß der Wahrheit, und Tugend kommen, und er läßt es keinem an Gelegenheit zum Guten gebrechen, wenn er sie nur ergreifen will; er unterstützet uns durch seinen Geist bey dem grossen Geschäfte der Heiligung, er regieret die Welt nach moralischen Gesetzen, ist Herzenskündiger, und wird jeden nach der genauesten Angemessenheit zu seinem morali-

schen Verhalten belohnen, oder bestrafen. Diesen schönen Glauben beleben Jesus, und die Apostel durch die Weltanschauung, durch natürliche, und übernatürliche Erscheinungen, und durch herzerhebende Darstellung besonderer Anstalten, die Gott zur Beförderung des höchsten Gutes gemacht hat.

§. 43.

Und Unsterblichkeit zusammen.

Wie die christliche Offenbarung den vernünftigen Geschöpfen ein unendliches Ziel aufstellt, so lehrt sie auch ein demselben angemessenes Daseyn der Menschen, oder Unsterblichkeit. Es wird darin des Widerspruches gedacht, der nothwendig entstände, wenn mit dem gegenwärtigen Leben alles ein Ende hätte I. Kor. XV. 30—32. Das künftige Leben verhält sich zum jetzigen, wie Ausführung zur Vorbereitung, wie Aerndte zur Aussaat. Gal. VI. 7—9. II. Tim. IV. 7. 8. I. Kor. XV. 58. Die Menschen werden angewiesen, aus dem, was sie im gegenwärtigen Leben gewesen sind, auf das zu schliessen, was sie im künftigen seyn werden. Der Gute hat ewige, unaussprechliche Seligkeit, der beharrlich Böse eine höchst unselige Ewigkeit zu erwarten.

Diesen Zustand der Ausführung des moralischen Endzweckes bezieht das Christenthum nicht bloß auf die einzelnen Menschen, sondern auf die ganze Gattung. Es verspricht daher eine Reform der Sinnenwelt, und die Herstellung einer solchen Ordnung in derselben, woran es sichtbar wird,

daß Gott alles in allem sey. Hieher bezieht sich die grosse Lehre von der Auferstehung, und dem allgemeinen Weltgerichte, wodurch der über den gegenwärtigen Lauf der Dinge in der Welt moralisch-reflektirenden Vernunft völlig Genüge gethan wird. Denn der moralisch gute Mensch kann die jetzt sichtbare Ordnung in der Sinnenwelt unmöglich für vollendet ansehen; er erwartet also eine solche Vollendung, und in dieser Erwartung verläßt er die gegenwärtige Welt. Wie erhaben spricht nicht hierüber Paulus an die Röm. VIII. 19—26., wo er die Erwartung, und das Sehnen nach Anschauung der moralischen Ordnung in der Welt durch eine schöne Wendung selbst den leblosen Dingen beylegt! gleich als thäte es ihnen wehe, daß sie jetzt so oft der Eitelkeit, und dem gesetzwidrigen Gebrauche dienen müssen.

§. 44.

Vorstellungsart in der christlichen Offenbarung.

Der bisher erwähnte Inhalt der christlichen Lehre wird auf eine ganz populäre, und gemeinfaßliche Art vorgetragen. Man findet darin kein philosophisches System, keine wissenschaftliche Ordnung, keine Kunstausdrücke der Gelehrsamkeit, u. s. f. Dieß würde der christlichen Offenbarung vielmehr zum Vorwurfe gereichen; denn sie ist ja nicht für eine besondere Klasse der Menschen z. B. die Gelehrten, sondern für die moralischen Bedürfnisse der ganzen grossen Menschenmenge berechnet. Jesus kam für alle; zunächst aber mußte er seine Lehrart den individuellen Umständen der-

jenigen anpassen, mit denen er umgieng. Auch die Apostel haben bey der Verkündigung des göttlichen Wortes auf die besondern Verstandes- und Herzensbedürfnisse ihrer Lehrlinge Rücksicht genommen. Uebrigens herrscht überall ein und der nähmliche heilige, und heiligmachende Geist. Der Grund, wogegen keiner einen bessern legen kann, ist gelegt; jeder sehe nur zu, was er darauf baue.

§. 45.

Schlußreflexion über den Ursprung der christlichen Lehre.

Die christliche Lehre ist demnach in aller Hinsicht eine heilige, Gottes würdige Lehre. Sie enthält die schönste, reinste Moral, und eine mit selber innigst verbundene herzerhebende Religion. Vor achtzehnhundert Jahren hat Jesus von Nazareth, dessen Lebenswandel so heilig war, daß auch seine ärgsten Feinde nichts gegen ihn mit Wahrheit aufbringen konnten, diese herrliche Lehre verkündiget, zu einer Zeit, wo, wie die Geschichte lehret, ein sehr grosser Verfall der Sittlichkeit und Religion, und folglich ein wahrhaftes Bedürfniß einer solchen Belehrung vorhanden war. Er kündigte sich als einen unmittelbar göttlichen Gesandten an, wirkte zur Beglaubigung seiner Gesandtschaft sehr viele richtig erwiesene Wunder. Es begann trotz aller Hindernisse eine ganz ausserordentliche Epoche in Beziehung auf die Umänderung der Ueberzeugungen, und Denkungsart den Menschen; es wurde der Grund zu einer ins Unabsehliche fortschreitenden Vervollkommung der Menschen gelegt, und die

Vernunft hat seit dieser Zeit unendlich viel gewonnen. Wenn wir nun diese Begebenheit mit einem moralischen Auge ansehen, und sie auf die göttliche Weltregierung beziehen, was können wir anders, als aus vollster Ueberzeugung glauben, der heilige Gott habe sich durch Jesum von Nazareth unmittelbar geoffenbaret?

§. 46.

Vorzug der christlichen Sittenlehre vor jeder philosophischen.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch der Vorzug der christlichen Sittenlehre vor jeder sogenannten philosophischen; denn

1. Ist sie die Mutter aller vernünftigen Systeme der Sittenlehre, die aus der Werkstätte der Philosophie hervorgegangen sind, und diesen Vorzug kann die Philosophie dem Christenthume niemahls abgewinnen. (§. 29. allg. Sittenl.).

2. Steht sie in innigster Verbindung mit einer Religionslehre, welche uns solche Verhältnisse der Gottheit zu den Menschen aufstellt, die keine Philosophie jemahls gekannt hat.

3. Hat sie als unmittelbar göttliche Offenbarung den eigenthümlichen Nutzen, die religiös-moralischen Wahrheiten aufrecht, und in ihrer wohlthätigen Wirksamkeit auf die Ausübung der Tugend zu erhalten. (§. 30. allgem. Sittenl.)

4. Ist sie mit solchen Anstalten und Mitteln zur Beförderung der Sittlichkeit unter den Menschen verbunden, von denen die sich selbst überlassene Vernunft nichts weiß. (§. 30. allgem. Sittenl.)

5. Stellet sie nicht bloß die reinste Sittenlehre, sondern auch das reinste Muster der Tugend an Jesu Christo auf.

6. Ist sie populär, gemeinfaßlich, und folglich dem allgemeinen moralischen Bedürfnisse der Menschen durchaus angemessen.

V. Abschnitt.

Von den Erkenntnißquellen der christlichen Moral.

§. 47.

Erkenntnißquelle der christlichen Sittenlehre ist die heilige Schrift,

Was Jesus, und in welchem Sinne er es gelehrt habe, ist eine Thatsache, zu deren Ueberzeugung man nur durch Wahrnehmung oder Erfahrung gelangen kann; und da eine unmittelbare Erfahrung davon nicht möglich ist, so muß sie durch Zeugnisse vermittelt werden. Diese sind nun entweder geschrieben, oder nicht; daher man eine doppelte Erkenntnißquelle der christlichen Sittenlehre erhält, nähmlich die heilige Schrift, und

die mündliche Ueberlieferung, welche letztere aber das Daseyn, und den Umfang der ersteren bestimmen muß. Die eigentliche geschriebene Urkunde für den christlichen Moralisten ist immer die heilige Schrift des neuen Bundes; doch ist auch jene des alten, obschon sie nicht die eigenthümliche Erkenntnißquelle der christlichen Moral seyn kann, dem christlichen Sittenlehrer in vieler Hinsicht unentbehrlich; theils um den Zusammenhang der neuen Bundesanstalt mit der alten, und die Haushaltung Gottes bey der moralischen Erziehung des Menschengeschlechtes vor Augen zu legen, theils um die Geschichte der Menschheit, und menschlichen Beschaffenheit in sittlicher Hinsicht, ihre guten und bösen Thaten, jene zur Ermunterung, diese zur Abschreckung vorzustellen, theils endlich um der vielen vortrefflichen moralischen Vorschriften willen, welche Jesus nach seiner eigenen Angabe nicht abgestellt, sondern zur Vollkommenheit zu bringen gesuchet hat.

§. 48.

Nach der gehörigen Auslegung;

Zur Benützung der heiligen Schrift als Erkenntnißquelle der christlichen Moral gehört richtige Auslegung. Dabey hat die praktische Vernunft eine negative Stimme, nähmlich keine Auslegung gelten zu lassen, die mit den sittlichen Begriffen im Widerspruche steht; denn die Göttlichkeit der heiligen Schrift vorausgesetzt, folgt unmittelbar aus dem blossen Begriffe derselben, daß darin keine unmoralische Lehre enthalten seyn

könne. Was aber die Bestimmung des positiven Inhaltes, und Sinnes betrifft, so kommt es hierbey, nebst der allgemeinen auf ununterbrochene Tradition gegründeten Kirchenlehre, auf alle jene Hilfsmittel an, welche eine gründliche Hermenevtik an die Hand gibt, wobey aber jederzeit auf den ganzen Geist der christlichen Sittenlehre zu sehen, und jede einzelne Vorschrift nach demselben zu beurtheilen ist.

§. 49.

Und die mündliche Ueberlieferung.

Wenn jemand zur Bezeichnung seiner Begriffe sich ursprünglich artikulirter Töne bedienet, so sind diese die unmittelbaren Zeichen seiner Gedanken. Diese Tonzeichen können nun allerdings wieder durch andere, nähmlich durch Schriftcharaktere ausgedrückt werden, aber diese Schriftzeichen stellen doch nicht unmittelbar die Begriffe dar, sondern sie beziehen sich auf selbe nur vermittelst der unmittelbaren Tonzeichen, welche also durch die Schrift nicht entbehrlich gemacht, sondern nur fixirt werden. Die heil. Schrift setzt also, wenn sie von der Nachwelt verstanden werden soll, nothwendig die ununterbrochen mitlaufende mündliche Tradition voraus, auch wenn diese letztere ganz in jener aufgezeichnet wäre, welches aber nicht nur unerweislich, sondern offenbar falsch ist. Da sich nun alles, was die christliche Offenbarung enthält, auf den Tugendendzweck bezieht, so folgt unläugbar, daß die mündliche Ueberlieferung der christlichen Lehre dem christlichen Mo-

ralisten eben so, wie dem Dogmatiker unentbehrlich sey.

§. 50.

Werth der Beyspiele in der Moral.

In den beyden erwähnten Erkenntnißquellen finden sich häufige Beyspiele der Tugend, und Rechtschaffenheit: wobey die Frage entsteht; welchen Werth haben Beyspiele in der Moral? Diese Frage muß folgendermassen beantwortet werden. Beyspiele dienen nicht zur Begründung der sittlichen Vorschriften; denn jedes derselben muß selbst erst an den Probierstein des moralischen Gesetzes gehalten, und aus der Angemessenheit zu demselben sein Werth bestimmet werden. Sie dienen aber

1. Für das Vorstellungsvermögen zur Versinnlichung des Gesetzes, und guten Willens, und zur Kultur der moralischen Urtheilskraft.

2. Für die Empfindung; indem sie den moralischen Trieb rege machen, das sittliche Gefühl bilden, und demselben eine sehr vortheilhafte Stimmung zur Tugendübung verschaffen.

§. 51.

Hilfsmittel zur christli-

So wie die christliche Moral in der heiligen Schrift, und mündlichen Erblehre enthalten ist,

und aus diesen Quellen geschöpfet wird, ist sie nicht gelehrte, sondern populäre Wissenschaft. Sie kann aber allerdings auf wissenschaftliche Prinzipien zurückgeführt, in ein gelehrtes System, und Form gebracht, und den Grundsätzen einer eigentlichen Wissenschaft gemäß erweitert werden. In so fern nun dieses aus irgend einem Grunde geschehen soll, so sind mancherley Hilfsmittel dazu erforderlich. Hieher gehört Studium der Philosophie, Studium der Anthropologie zur Kenntniß des Menschen nach seinen geistigen und körperlichen Kräften und Anlagen; wozu fleissige Beobachtung seiner selbst, und anderer Menschen in moralischer Hinsicht, Kenntniß der Menschengeschichte, Lesung, und Benützung der hieher gehörigen, und zum Zwecke der Sittenlehre dienlichen Schriften erforderlich ist.

chen Moral als Wissenschaft.

II. Hauptstück.

Allgemeine Anwendung der vorgetragenen Grundbegriffe.

I. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung der Handlungen, und des Gesetzes mit Hinsicht auf den Gegenstand der Beziehung.

§. 52.

Begriff, u. Abtheilung der Handlungen.

Eine bestimmte Thätigkeit heißt Handlung. Die Bestimmungen der Thätigkeit in der Handlung äussern sich durch Erscheinungen in der Sinnenwelt; und da diese theils äussere, theils innere sind, so unterscheidet man mit Rechte äussere, und innere Handlungen, welche letzteren oft, aber fälschlich mit der Gesinnung vermenget werden. Wird durch die Handlung etwas in der Welt geändert, so heißt sie eine Handlung des Thuns (actus commissionis), zum Unterschiede ei-

ner Handlung des Unterlassens, wodurch keine Veränderung hervorgebracht wird (actus ommissionis). Bezieht man die Handlungen auf die ihnen zum Grunde liegende Thätigkeit, so zerfallen sie in Natur- und freye Handlungen; je nachdem sie entweder von der blossen Natur- oder freyen Willensthätigkeit bewirkt sind. Nur die letztern sind Gegenstand der Sittenlehre. Sie sind entweder unmittelbar an sich, oder mittelbar in ihrer Ursache willkürlich (arbitrariae in se, vel in causa).

§. 53.

Die freyen Handlungen sind entweder gesetzmässig, oder gesetzwidrig theils dem Buchstaben,

Die freyen Handlungen erhalten durch ihre Beziehung auf das sittliche Gesetz moralische Prädikate. So oft ich eine Handlung ausübe, so habe ich einen Gegenstand, worauf ich handle. Jeden Gegenstand kann ich aber auf mannigfaltige Art behandeln. Da ich nun bey meinem Handeln unter dem Gesetze stehe, so muß ich erforschen, welche von den mannigfaltigen an einem Gegenstande möglichen Handlungen der gesetzlichen Forderung entspreche. Diejenige Handlung nun, die dem Gesetze angemessen ist, heißt **gesetzmässig**, die entgegengesetzte **gesetzwidrig**.

§. 54.

Theils dem Geiste nach.

Wenn ein freyes Wesen unter mehreren Handlungen eine vor allen übrigen auswählt, so verfährt es dabey nach einer Regel, die es sich

selbst durch die freye Willkür entwirft; diese heißt Maxime (§. 15. allgem. Sittenl.), und macht die praktische Denkungsart des Handelnden aus, welche von der Handlungsart wohl unterschieden, und ebenfalls auf das Gesetz bezogen werden muß. Nun ist allerdings die Ausübung einer erkannten, oder erkennbaren gesetzwidrigen Handlung ein sicherer Beweis einer gesetzwidrigen Denkungsart; aber die Vollziehung einer gesetzmässigen ist noch kein solcher Beweis einer dem Gesetze entsprechenden Gesinnung; denn damit diese vorhanden sey, muß die gesetzmässige Handlung nicht zu was immer für einem Zwecke, sondern in der Absicht, den durch das Gesetz aufgegebenen Endzweck zu befördern, ausgeübet werden; widrigenfalls eine bloß materiale Legalität vorhanden seyn würde. Es kann also einem Menschen bey der Ausübung noch so vieler guten Handlungen doch gar sehr am moralischen Werthe gebrechen; denn die Handlungen sind nur der Buchstabe, die Denkungsart aber der Geist der Sittlichkeit. Dieß lehret auch die heilige Schrift, wie aus den oben (§. 32. allgem. Sittenl. nro. 4) angezeigten Stellen zu ersehen ist.

§. 55.

Ob es moralisch-gleichgültige Handlungen gebe?

Das sittliche Gesetz zieht alle möglichen Handlungen in seine Sphäre, und fordert, daß alles in der Welt dem Tugendendzwecke entspreche; es ist unbedingte Pflicht, alle Handlungen auf diesen Endzweck zu beziehen. In Hinsicht auf das Ge-

setz kann also keine Gleichgültigkeit der Handlungen angenommen werden. Es ist aber gar wohl möglich, daß ein endliches Vernunftwesen wegen seiner Beschränkung nicht einsehe, welche aus mehreren möglichen Handlungen dem Gesetze angemessen sey; und in so fern gibt es freylich gleichgültige Handlungen dem Buchstaben nach, keineswegs aber nach dem Geiste; denn jeder auch noch so gleichgültig scheinenden Handlung muß doch die ächt moralische Denkungsart zum Grunde liegen, welche alles auf die Beförderung des höchsten Gutes, oder auf Gott, und Ewigkeit bezieht.

§. 56.

Jede Handlung muß individuell auf das Gesetz bezogen werden,

Auch wird die aus der Beschränkung hervorgehende materiale Gleichgültigkeit ziemlich wegfallen, wenn die Handlungen mit allen ihren individuellen Umständen, oder in Konkreto, wie man sagt, auf das Gesetz bezogen werden; und eine solche Beziehung ist unläugbare Pflicht: denn sie geschieht deßwegen, damit die gesetzmässigen Handlungen in der wirklichen Welt ausgeübt werden können; es ist aber alles wirkliche durch und durch bestimmt, oder individuell, und keine Handlung wird je in Abstrakto ausgeübt. Wird nun eine Handlung nach ihrer Individualität betrachtet, so kommen neue Beziehungen auf das sittliche Gesetz hinzu, welche das Verhältniß einer bloß im Allgemeinen angesehenen Handlung zum moralischen Zwecke, und folglich die vermeinte Gleichgültigkeit, oder Gesetzmässigkeit derselben aufheben,

oder die Angemessenheit zum Gesetze, oder den Widerspruch vergrössern.

§. 57.

Daher ist das Urtheil über die Moralität einzelner Handlungen nicht nothwendig allgemeingültig, wohl aber über die Denkungsart dabey.

Da jeder Mensch selbst die Beziehung seiner Handlungen auf das Gesetz, und zwar nach seiner Individualität machen muß, jedes Individuum aber seinen bestimmten Wahrnehmungs- und Erkenntnißkreis hat, so kann das Urtheil über die Moralität einzelner bestimmter Handlungen, *was* die Handlungsart, oder das Materiale der Pflicht betrifft, auf Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen. Es findet daher oft jemand eine Handlung gesetzmässig, oder gesetzwidrig, die ein anderer nicht so ansieht. Aber in Ansehung der bey einzelnen Handlungen zum Grunde liegenden Denkungsart muß das Urtheil über die Güte, oder Bösartigkeit derselben nothwendig für alle gültig seyn. Denn die durch das Moralgesetz geforderte Denkungsart gründet sich nicht auf das Individuelle des Menschen, sondern auf den sittlichen Trieb, der bey allen Menschen ein und der nähmliche ist, und auf einen Endzweck, sich nähmlich der freyen Selbstthätigkeit unaufhörlich anzunähern, hinstrebt. Man kann es also jedem zumuthen, daß er bey den Handlungen anderer, sobald er sich nur von ihrer Gesinnung überzeugt hat, eine dem moralischen Gesetze angemessene Denkungsart gut, und die entgegengesetzte schlecht finden müsse, so verschieden er auch für sich über die Handlungsart denken mag.

§. 58.

Eine nothwendige Regel für die Handlungen des Willens heißt praktisches Gesetz. Dieses hat nun entweder den Willen zum Zwecke, oder es schreibt demselben einen aus sich selbst hervorgehenden Zweck vor; im ersten Falle heißt es das Rechts- im zweyten das Tugend- oder eigentlich sogenannte Sittengesetz. Das Rechtsgesetz will, daß der Wille, oder die Freyheit jedes einzelnen mit der Freyheit aller, die in irgend eine Wechselwirkung kommen, bestehen könne; das Sittengesetz fordert, daß jeder seine Freyheit zum Guten, und zur Beförderung des durch den sittlichen Trieb aufgegebenen Endzweckes gebrauchen solle.

Das praktische Gesetz ist entweder das Rechts- oder Tugendgesetz.

§. 59.

Drückt das Gesetz nur die geforderte Handlungsweise aus, ohne auf einen vorkommenden Fall Rücksicht zu nehmen, so ist es bloß formal, z. B. du sollst recht thun, du sollst dich der freyen Selbstthätigkeit, oder Gott annähern. Wird aber die gesetzliche Handlungsart auf eine besondere Handlung als Gegenstand, woran der Zweck des Gesetzes realisirt werden soll, bezogen, so entsteht ein angewandtes Gesetz; z. B. du sollst deine Verstandeskräfte nach der Forderung des Gesetzes ausbilden.

Weitere Unterscheidungen desselben.

Die Handlungen, worauf das Gesetz angewandt wird, haben entweder unmittelbaren Ein-

fluß auf den Endzweck des Gesetzes, z. B. keusch, mässig, arbeitsam seyn; oder sie beziehen sich auf selben nur vermittelst ihres Einflusses auf andere Handlungen, die mit dem gesetzlichen Endzwecke in unmittelbarer Verbindung stehen, z. B. Fasten. In Beziehung auf jene Handlungen ist das Gesetz ein unmittelbares, in Beziehung auf diese ein mittelbares.

§. 60.

Das Gesetz ist verbiethend, oder gebiethend.

Die freyen Handlungen heben entweder den gesetzlichen Endzweck auf, oder sie befördern denselben; daher drückt sich das Gesetz theils verneinend, als Verboth, theils bejahend als Geboth aus: „Meide das Böse, thue das Gute.“ Geht das Verboth auf eine Handlung, welche den Endzweck des Gesetzes gänzlich aufhebt, oder vernichtet, so ist es ein unbedingtes; bezieht es sich aber auf eine solche, die ihn nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufhebt, das heißt, beschränket, so ist es ein bedingtes Verboth. So ist z. B. die Verläumdung unbedingt, die Entdeckung der wahren Fehler seines Nebenmenschen unter der Bedingung verbothen, wenn nicht vielleicht aus der Nichtentdeckung ein wichtigeres Uebel entstände.

Die Beförderung des Guten durch gebothene Handlungen geschieht entweder negativ durch Erhaltung, oder positiv durch Erweiterung des gesetzlichen Endzweckes; daher ein gegründeter Un-

terschied zwischen einem gemischten, und reinen (blossen) Gebothe; jenes sagt: „Erhalte das Gute;" dieses: „Erweitere es."

§. 61.

Nicht alle verbothenen Handlungen stören, nicht alle gebothenen befördern den gesetzlichen Endzweck in gleichen Masse; sie sind also nicht alle im nähmlichen Masse, sondern mehr, oder weniger verbothen, oder gebothen. Dieß hängt ab von der Grösse der gleichartigen Beziehungen auf den gesetzlichen Endzweck; daher unterscheidet man mit Rechte das Gesetz nach der Grösse seiner Forderung. Ohne Zweifel ist die gesetzliche Forderung beym Verbothe der Entfremdung eines Kreutzers viel kleiner, als wenn sie den Diebstahl mehrerer Gulden untersagt.

Die Forderung des Gesetzes ist bald grösser, bald kleiner.

II. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung des Gesetzes, und der Handlungen mit Hinsicht auf den Akt der Beziehung.

§. 62.

Wenn man die wechselseitige Beziehung des Gesetzes, und der Handlungen mit Hinsicht auf den Akt der Beziehung betrachtet, so kann man

Ein im Bewußtseyn des Vernunftwesens vorhan-

denes angewandtes Gesetz

um das Daseyn, und das Entstehen einer solchen Beziehung fragen. Da für das Vernunftwesen nichts da ist, ausser in seinem Bewußtseyn, so wird auch die erwähnte Beziehung für den Menschen in seinem Bewußtseyn vorhanden seyn, er wird Wissenschaft davon haben müssen. Hat er sie nicht, so befindet er sich im Zustande der gesetzlichen Unwissenheit, welche in Beziehung auf das Gesetz Unwissenheit des Rechtes (ignorantia juris), in Ansehung der Handlungen aber Unwissenheit der Thatsache (ignorantia facti) heißt. Hängt sie nicht von der Willkür ab, so ist sie unüberwindliche, widrigenfalls überwindliche Unwissenheit, welche entweder vorsetzlich (affectata), oder unvorsetzlich ist, und bald mehr, bald weniger in der Macht der Freyheit steht.

§. 63.

Ist entweder natürlich, oder positiv.

Die Anwendung des Gesetzes auf die Handlungen entsteht für das Vernunftwesen entweder unmittelbar, das ist, durch die unmittelbare Erkenntniß des Gesetzes, und der Handlungen in ihrer wechselseitigen Beziehung, oder mittelbar, nähmlich vermittelst einer schon gemachten, dem Vernunftwesen vorgelegten Anwendung. Im ersten Falle heißt es natürliches, im zweyten positives Gesetz. Das natürliche Gesetz ist entweder das Rechts- oder Tugendgesetz, beydes theils unbedingt, theils bedingt; jenes kann in keinem Falle, dieses nur bey veränderten Umständen, aber nie durch die blosse Willkür verändert werden.

§. 64.

So oft dem freyen Wesen eine Anwendung des Gesetzes auf die Handlungen vorgelegt wird, vermittelst welcher für dasselbe eine gesetzliche Beziehung auf sein eigenes Thun und Lassen entsteht, so erhält es ein positives Gesetz. Da dasselbe als eigene obschon mittelbare Anwendung des Vernunftwesens anzusehen ist, so muß sein Wille als eingeschlossen in dem Willen desjenigen, der die unmittelbare Beziehung macht, gedacht werden. Es liegt also in dem Begriffe eines positiven Gesetzes nothwendig die Vorstellung eines Obern, der das Gesetz gibt, und eines Untergebenen, dem es gegeben wird. Da ferner das positive Gesetz eine mittelbare Anwendung des Gesetzes auf die Handlungen ist, welche nothwendig eine unmittelbare voraussetzt, und durch dieselbe erst möglich wird, so liegt auch jedem positiven Gesetze ein natürliches zum Grunde, wovon das positive nichts als eine weitere Anwendung ist, welche der Obere für seine Untergebenen macht. Das positive

§. 65.

Obrigkeit ist ein Vernunftwesen, dessen Wille den gesetzlichen Willen für andere vorstellt. Dieser obrigkeitliche Wille heißt überhaupt Gewalt, insbesondere in Anbetracht des gesetzlichen Endzweckes Würde, in Beziehung auf die bestimmten Unterthanen Gerichtsbarkeit, oder Vollmacht. Der obrigkeitliche Wille umfaßt eine Setzt einen Oberen,

Sphäre der ihm unterstehenden Willenshandlungen der Untergebenen, deren Leitung das obrigkeitliche Amt ausmacht. Dasjenige Amt, welches die Leitung der Handlungen der Untergebenen in Beziehung auf den ganzen gesetzlichen Endzweck befaßt, ist das oberste, und die dasselbe verwaltende Obrigkeit die höchste, welche allein Gesetze im eigentlichsten Verstande geben kann. Die Totalsphäre des obersten Amtes kann getheilet, und untergetheilet werden, woraus verschiedene bey- und untergeordnete Aemter, und Obrigkeiten hervorgehen. Diese haben die Leitung eines besondern Theiles des gesetzlichen Endzweckes über sich, und ihre Gewalt entspringt unmittelbar oder mittelbar aus jener des Gesetzgebers, und ist, in sofern sie mit ihrem Amte in Verbindung steht, ein ordentliche (ordinaria), in so weit sie aber in dem Begriffe des Amtes nicht liegt, eine bloß stellvertretende, oder übertragene (vicaria, vel delegata), welche der Stellvertreter nicht auf die nähmliche Weise an einen andern übertragen kann, wie dieß der im ordentlichen Amte stehende zu thun befugt ist. Diese Unterobrigkeiten können nach Maßgabe ihrer Gewalt und Vollmacht innerhalb ihrer Gränzen Verordnungen und Statuten machen, welche aber den Nahmen eigentlicher Gesetze nicht führen.

§. 66.

Einen Unterthan,

So wie das positive Gesetz eine Obrigkeit voraussetzt, so erheischt es auch nothwendig Un-

tergebene. Nur einem Unterthan, und in sofern er es ist, kann ein solches Gesetz gegeben werden. Es kann sich aber die Unterthänigkeit theils auf die Person des Untergebenen, theils auf gewisse Handlungen der Person beziehen. Der Obere ist als solcher nicht Unterthan, und folglich dem von ihm selbst gegebenen Gesetze als einem positiven nicht unterworfen, wohl aber in so fern es ein natürliches ist, und der Zweck desselben seinen Willen befaßt.

§. 67.

Dem es verkündiget,

Damit für den Unterthan ein positives Gesetz entstehe, so muß es ihm in das Bewußtseyn gebracht, oder verkündiget werden. Diese Verkündigung kann nun entweder durch eine ausdrückliche schriftliche, oder mündliche Vorstellung, oder durch die Ausübung selbst, das heißt, durch eine Gewohnheit gemacht werden. Eine solche Gewohnheit aber, damit sie als die Ankündigung eines Gesetzes angesehen werden könne, muß a) dem natürlichen Gesetze nicht entgegen, b) von dem grösseren Theile der Gemeinde c) durch eine gehörige Zeit d) ununterbrochen e) als eine gesetzliche Ordnung f) mit Wissen und Willen der Obrigkeit beobachtet worden seyn. Ist irgend ein Gesetz in der Ankündigung dunkel, so muß eine Auslegung hinzukommen, welche entweder von dem Gesetzgeber selbst persönlich, oder durch Bevollmächtigte, oder durch eine rechtmässige Gewohnheit gegeben, oder nach

den Regeln einer gesunden gesetzlichen Auslegungskunde gemacht wird.

§. 68.

Und ein natürliches Gesetz voraus,

Jedes positive Gesetz bezieht sich seinem Begriffe nach nothwendig auf ein natürliches, in welchem der Grund liegt, daß es etwas in einem gewissen Grade gebiethe, oder verbiethe. Das Daseyn sowohl, als auch die Beschaffenheit, und Grösse eines positiven Gesetzes hängt also weder von der blossen Willkür des Gesetzgebers, noch von der auf die Uebertretung gesetzten Strafe ab, wie mehrere von den blossen Strafgesetzen behauptet haben. Es ist ein wahres Unding, die Verbindlichkeit eines Gesetzes mit Vorbeygehung des gesetzlichen Endzweckes, der allemahl auf Vervollkommung geht, aus dem Strafübel ableiten zu wollen. Strafe setzt allemahl schon ein Unrecht, oder verletzte Verbindlichkeit voraus, und bringt dasselbe nicht erst hervor; widrigenfalls ein solches Gesetz eben so, als der Gesetzgeber ungerecht seyn würde.

§. 69.

Worauf es von beyden bezogen wird.

Da das positive Gesetz sich nothwendig auf das natürliche bezieht, so müssen beyde, der Gesetzgeber und Untergebene, jeder von seinem Standpunkte aus auf diese Beziehung Rücksicht nehmen. Findet nun der Obere das positive Gesetz dem natürlichen angemessen, so ist er verbun-

den es zu geben; findet er es entgegengesetzt, so ist er verbunden, es nicht zu geben; denn es wäre ja nach seiner eigenen Einsicht ein gesetzwidriges Gesetz. Auch dann, wenn er über den Zusammenhang ungewiß, oder im Zweifel ist, soll er das positive Gesetz nicht verkündigen; denn er soll einen ungewissen, oder zweifelhaften Ausspruch des natürlichen Gesetzes nicht als einen gewissen, und ungezweifelten angeben.

Was den Unterthan betrifft, so ist das positive Gesetz, wenn er dessen Angemessenheit zum Naturgesetz erkennt, in doppelter Hinsicht ohne Zweifel verbindlich. Wäre aber auch eine solche Angemessenheit in seinem Bewußtseyn ungewiß, oder zweifelhaft, so muß er doch das ihm vorgelegte Gesetz beobachten, indem er in seiner Obrigkeit die Einsicht in den Zusammenhang mit dem natürlichen Gesetze vorauszusetzen verbunden, in seinem eigenen Bewußtseyn aber kein Grund vorhanden ist, der ihm die Anerkennung des Gesetzes unmöglich machte, und folglich in einem solchen Falle der obrigkeitliche Wille allerdings noch den seinigen vorstellt. Ist aber nach der bestmöglichsten Einsicht des Untergebenen das ihm vorgelegte positive Gesetz dem natürlichen entgegen, so entsteht aus demselben für sein Gewissen keine Verbindlichkeit, doch ist er in diesem Falle aus anderen Gründen, nähmlich um kein Aergerniß zu geben, das obrigkeitliche Ansehen nicht zu schwächen, und keine Unordnungen zu veranlassen, verbunden, das Geforderte zu lei-

sten, wenn er es ohne Sünde thun kann. Matth. XVII. 24—26.

§. 70.

Auch die Aufhebung eines positiven Gesetzes

Gleichwie für den Untergebenen ein positives Gesetz entsteht, wenn demselben sein Oberer eine Beziehung des Gesetzes auf die Handlungen vorlegt; so hört es auf, wenn diese Beziehung für den Unterthan aufgehoben wird. Diese Aufhebung kann entweder durch eine ausdrückliche, dem Gesetze gleich anfangs über die Dauer, und den Zweck desselben angehängte, oder nachgetragene Erklärung, oder auch durch eine darauf folgende entgegengesetzte Verordnung, oder durch eine rechtmässige Gewohnheit geschehen. Das Gesetz wird entweder ganz, oder zum Theile, und zwar bald für alle Unterthanen, denen es gegeben worden, bald für einzelne aufgehoben; welche letztere Aufhebung Privilegium heißt, wenn die Ausnahme vom allgemeinen Gesetze gleichsam eine fortdauernde Norm des Handelns, als ein Privatgesetz für die Ausgenommenen begründet, sonst aber gemeiniglich Dispensation genannt wird.

§. 71.

Findet unter gewissen Bedingungen statt.

Was zur Entstehung eines positiven Gesetzes erforderlich ist, gehöret auch zur Aufhebung: nähmlich ein rechtmässiger Oberer, der die ordentliche, oder übertragene Vollmacht dazu hat, und ein gehöriger Unterthan, der in Rücksicht auf

eine solche Loszählung vom Gesetze unter jenem Obern steht. Da für den Obern sein eigenes Gesetz als ein positives nicht vorhanden ist (§. 66), so bedarf er auch keiner Aufhebung desselben. In sofern es ihn aber als ein natürliches verbindet, kann die Loszählung davon nur da eintreten, wo dieselbe vermög veränderter Umstände dem natürlichen Gesetze angemessen ist. Ueberhaupt muß jede Aufhebung des positiven Gesetzes sorgfältig auf das natürliche bezogen werden. Ist die Aufhebung dem natürlichen Gesetze angemessen, so ist der Obere eben so sie zu ertheilen, wie der Unterthan sie anzusuchen, verbunden. Ist sie demselben entgegen, so darf der Unterthan sie nicht verlangen, der Obere nicht gewähren; eben dieß gilt auch, wenn der Widerspruch der Aufhebung gegen das natürliche Gesetz zweifelhaft ist: ist endlich eine solche Loszählung vom Gesetze gleichgültig, so kann sie der Obere auch ohne Begehren des Untergebenen, und er soll sie auf Verlangen desselben ertheilen.

§. 72.

Die positiven Gesetze sind in Ansehung ihres Zweckes entweder Rechts- oder Tugendgesetze, und in Anbetracht des Gesetzgebers göttliche, oder menschliche. Es gibt göttlich-positive,

Wenn von positiv göttlichen Gesetzen die Rede ist, so wird Gott dabey nicht als innerer Gesetzgeber durch das Gewissen, sondern als ein

solcher, der sich äusserlich in einer unmittelbaren Offenbarung ankündiget, betrachtet. Diesen Gesetzen sind alle, denen sie verkündiget worden sind, unterworfen. Sie können entweder Rechts- oder Tugendgesetze seyn; jene beziehen sich auf eine theokratische Staatsverfassung, und fanden sich nur in jener alten provisorischen Anstalt, welche die Gottheit machte, um das jüdische Volk vermittelst einer rechtlichen Ordnung zur moralischen zu führen. Im N. Bunde hingegen hörten sie auf, und es blieben nur die moralischen Gesetze über, welche zur Vollkommenheit gebracht wurden. Sie beziehen sich alle unmittelbar, oder mittelbar auf die Tugend, und sind nichts als weitere Anwendungen des in das Herz der Menschen geschriebenen sittlichen Gesetzes, welches jedem in die Augen fällt, der sie mit dem grossen Berufe der Menschheit, durch Heiligkeit selig zu werden, vergleichet.

§. 73.

Und menschliche Gesetze,

Das menschlich-positive Gesetz setzt einen Menschen als Gesetzgeber, und Untergebene voraus, die jenem menschlichen Obern entweder in Ansehung ihrer Person, oder des Gebiethes, auf welchem sie sich befinden, unterworfen sind. Die Unterwürfigkeit der Person hat überall statt, wo immer dieselbe sich befindet; nicht so die Unterthänigkeit in Ansehung des Gebiethes. Befindet sich nähmlich der Unterthan in einem fremden Gebiethe, so steht er unter den Territorialgesetzen

desselben, und ist an jene seines eigenen Gebiethes nicht gehalten, ausgenommen, er hätte sich unerlaubterweise aus selbem entfernet. Da die Unterwürfigkeit unter die Gesetze überhaupt den Vernunftgebrauch, und unter besondere Gesetze verschiedene andere Bedingungen von Seite der Unterthanen voraussetzt, deren Bestimmung nicht der Willkür überlassen werden kann, so muß dieselbe durch die Gesetze selbst z. B. in Ansehung des zur Verbindlichkeit erforderlichen Alters gemacht, und darauf sorgfältig Rücksicht genommen werden.

§. 74.

Die menschlichen Gesetze haben entweder das Recht, oder die Tugend zum Endzwecke; zu jenen gehören die bürgerlichen, zu diesen die kirchlichen Gesetze. Die rechtliche Gesetzgebung kommt der bürgerlichen höchsten Obrigkeit zu, und es sind derselben alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft ohne Ausnahme unterworfen, wenn sie auch in einer andern Hinsicht zur Kirche gehören, oder wohl gar Vorsteher in derselben seyn sollen. In so fern sie überhaupt, und insbesondere Rechte haben, stehen sie sammt und sonders unter dem öffentlichen Rechte, in Ansehung dessen jedes besondere Recht, folglich auch das Kirchenrecht ein Privatrecht, und daher demselben untergeordnet ist. Da diese Unterwürfigkeit sich auf das Recht bezieht, so erstreckt sie sich nur auf jene Handlungen, welche, und in wie fern sie

Welche theils bürgerliche,

mit dem Rechte in einer Verbindung stehen, also niemahls auf bloß innere; der Staat hat keinen inneren Gerichtshof. Da nun das Wesen der Tugend in der inneren Gesinnung des Herzens besteht, so folgt, daß die bürgerliche Gesetzgebung die Tugend an sich nicht befasse, sondern nur mit dem Rechte zur Tugend es zu thun habe, und dasselbe theils als unmittelbares Recht schütze, und in den gehörigen Schranken halte, theils als Mittel zur Aufrechthaltung des Rechtes überhaupt befördere, ohne doch vorzuschreiben, worin die Tugend bestehen, und wie sie ausgeübt werden solle; als welches allein der Kirche zusteht. Das Tugendrecht steht also in verschiedener Hinsicht theils unter der eigentlichen Justitz-, theils unter der Polizeygesetzgebung des Staates.

§. 75.

Theils kirchliche sind.

Wenn von der Tugendgesellschaft, oder Kirche die Rede ist, so kann kein Mensch als eigentlicher Gesetzgeber in derselben angesehen werden; weil keiner den ganzen gesetzlichen Willen eines andern in sich schliessen, oder vorstellen kann; denn der sittliche Endzweck, worauf der tugendhafte Wille gerichtet ist, ist unendlich. Nur ein unendlicher Wille kann dieses; also nur dieser kann als gesetzgebend in der Tugendgesellschaft angesehen werden. Der eigentliche wahre Gesetzgeber in der Kirche ist der heilige, unsichtbare Gott: sollte nun in derselben zugleich ein sichtbarer Gesetzgeber gedacht werden, wie es allerdings den

Bedürfnissen der Menschen angemessen ist, so kann er nur als mit dem heiligen göttlichen Willen begabt, das ist, in der Person des Sohnes Gottes vorgestellt werden. Alle menschlichen Obern in der Kirche sind daher nur Diener, und Stellvertreter jenes göttlichen Oberhauptes, und es verhält sich hierbey ganz anders, als im Staate, dessen Zweck allerdings durch den obrigkeitlichen Willen vorgestellt, und ausgeführt werden kann. Die Kirchenvorsteher haben daher bey ihrer Gesetzgebung unverrückt auf den göttlichen Willen zu sehen, und können gegen, oder ohne denselben keine Verordnungen machen. Die stellvertretenden Gesetzgeber in der Kirche heissen Bischöfe, oder Oberaufseher, weil sie nähmlich den ganzen Tugendzweck zu leiten haben; und da dieser ein einziger ist, so müssen nothwendig alle diese Vorsteher vereiniget seyn, und sich vermittelst eines Zentralbischofes zur Einheit des Kollegiums versammeln.

§. 76.

Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung.

Dieser Gesetzgebung sind alle diejenigen unterworfen, welche durch die Taufe in die Kirche eingegangen sind. Diese Unterwerfung erstreckt sich sowohl auf die äussern, als auch auf die innern Handlungen, weil die Tugend auch diese in ihre Sphäre zieht; und da der Geist derselben in der Gesinnung besteht, so geht die kirchliche Gesetzgebung auch, und zwar ursprünglich auf die Gesinnung; sie leitet die Menschen in Ansehung

ihres Gewissens, und heißt deßwegen eine innere (in foro interno). Da aber die tugendhafte Gesinnung in der Sinnenwelt durch äussere Handlungen mit freyer Willkür ausgeführt werden soll, und also im Begriffe der Tugend nothwendig die Freyheit, oder das Recht zu solchen Handlungen enthalten ist, alles aber, was, und in wie fern es zur Tugend gehört, der kirchlichen Anordnung unterliegt, so leitet die Kirche auch die Handlungen ihrer Mitglieder in rechtlicher Hinsicht, aber nur in Beziehung auf ihren eigentlichen Zweck, nähmlich die Tugend. Und so ist in derselben auch eine äussere Gerichtsbarkeit (forum externum). Die in dieser Hinsicht von der Kirche erlassenen Verordnungen sind aber keine Rechtsgesetze im eigentlichen Verstande, sondern nur rechtliche Statuten, deren Inbegriff das Kirchenrecht heißt, welches allerdings ein wahres, aber in Ansehung des Staates ein Privatrecht, und folglich der bürgerlichen Gesetzgebung, und Obrigkeit, wie das Recht jeder andern einzelnen Gesellschaft im Staate untergeordnet ist.

III. Abschnitt.

Von der wechselseitigen Beziehung des Gesetzes, und der Willkür, oder von Pflicht, und Recht objektiv betrachtet.

I. Abtheilung.

Von Pflicht, und Recht in Ansehung der Erkenntniß.

§. 77.

Begriff, u. Abtheilung der Pflicht.

Wenn das Gesetz auf die Willkür angewandt wird, so erhält die letztere eine nothwendige Regel ihrer Selbstbestimmung; es entsteht für sie eine praktische Nothwendigkeit, welche Verbindlichkeit heißt, oder eine gesetzliche Nöthigung, die man Pflicht nennet. Die Pflichten werden eben so, wie die Gesetze abgetheilt, nähmlich in Rechts- und Tugendpflichten, formale, und angewandte, unmittelbare, und mittelbare, verbiethende, und gebiethende, unbedingt, oder bedingt verbiethende, gemischt, oder rein gebiethende, mehr oder weniger verbindende, natürliche, und positive (§§. 58—61, 63. allgem. Sittenl.).

§. 78.

Bestimmung des Begriffes vom Rechte.

Der Willkür werden durch das Gesetz Gränzen gesetzt, welche dieselbe nicht überschreiten darf; was sie innerhalb dieser gesetzlichen Gränzen thut, ist recht. Recht ist also das gesetzliche Vermögen der Willkür. Da nun das Gesetz theils das Rechts- theils das Tugendgesetz ist, so gibt es auch ein doppeltes Recht, ein Recht nach dem Rechtsgesetze, oder von Rechtswegen, welches auch eigentlich diesen Nahmen führet, und ein Recht nach dem Tugendgesetze, was man eigentlich das Sittlichgute nennet. Vom Rechte im eigentlichen Sinne des Wortes handelt eine eigene Wissenschaft, Rechtslehre genannt. Da aber das Tugendgesetz auf das Recht angewandt werden, und der Sittenlehrer zeigen muß, was in Ansehung des Rechtes der Moral angemessen sey, so darf der Moralist in der Rechtslehre kein Fremdling seyn, und er soll wenigstens die Hauptgrundsätze derselben inne haben, welche er um desto weniger von den Rechtsgelehrten blindlings annehmen kann, da unter ihnen selbst noch so manche Mißverständnisse obwalten.

§. 79.

Das eigentlich sogenannte Recht geht aus dem Begriffe des freyen Willens hervor.

Das Recht im juridischen Sinne hat seinen Grund keineswegs, wie manche glaubten, im sittlichen Gesetze, sondern geht unmittelbar aus der freyen Willkür hervor. Dem Vernunftwesen nähmlich kommt nothwendig das Vermögen zu,

sich selbst, und die Sinnenwelt, mit welcher es zusammenhängt, nach frey entworfenen Zwecken zu bestimmen. In so fern nun mehrere freye Wesen miteinander in Wechselwirkung kommen, so berühren sich ihre freyen Wirkungssphären. Wenn nun jedes derselben seine Freyheit unbeschränkt ausdehnt, so vernichtet nothwendig eine Willenssphäre die andere. Sollen sie denn nun doch mit ihrer Willkür nebeneinander bestehen können, so muß jedes die seinige auf den Grad einschränken, daß die Freyheit aller übrigen damit bestehen könne. Der oberste Rechtsgrundsatz lautet demnach so: Du mußt, wenn du als ein freyes Wesen mit andern in Gemeinschaft seyn willst, deine Freyheit durch den Begriff der Freyheit aller übrigen beschränken. Der aus dem Rechtsbegriffe hervorgehende nothwendige Endzweck des Rechtes ist demnach eine Gemeinschaft freyer Wesen, als solcher. Was zur Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft überhaupt gehört, macht das ursprüngliche, oder Urrecht aus; was dazu insbesondere in bestimmten Umständen erforderlich ist, gehört zum abgeleiteten Rechte, welches natürlich heißt, wenn die Ableitung unmittelbar vom rechtlichen Subjekte, positiv, wenn sie von einem rechtlichen Obern gemacht wird.

§. 80.

Anwendbarkeit des Zwanges dabey.

Das Recht auf die Erkenntniß und Empfindung bezogen gibt die Begriffe der Gesetzgebung, des Gerichtes, und der Ausübung, welche drey

Stücke nothwendig zur rechtlichen Ordnung gehören. Da diese Ordnung nichts anders, als die Ordnung des freyen Willens ist, so tritt der, welcher dieselbe überschreitet, aus dem Gebiethe der Freyheit auf jenes der Natur, wo blosse Gewalt, und Zwang herrschet. Der Rechtsverletzer fällt also unter die Gewalt, und es entsteht auf diesen Fall für den rechtlichen Menschen

1. Das Recht der Vertheidigung seiner eigenen Sphäre,

2. Das Recht des Eingriffes in die Sphäre des Verletzers; indem derselbe seine eigene Rechtsphäre in eben dem Grade aufhebt, als er die des andern vernichtet.

Das Vertheidigungsrecht schließt in sich das Recht

a. Den Angriff zu verhindern (Jus praeventionis),

b. Den wirklichen Angriff aufzuheben (Jus defensionis),

c. Die Wiederherstellung der verletzten Sphäre, oder Schadenersatz zu fordern (Jus ad restitutionem).

§. 81.

Das Recht wird in das öffentliche, und Privatrecht eingetheilt; jenes bezieht sich auf die Freyheit aller, die in einer Gemeinschaft beysammen sind, als auf ein Ganzes; dieses geht auf die Freyheit der einzelnen Glieder des Ganzen. Beyde sind untrennbar miteinander verbunden; woraus erhellet, daß der sogenannte juridische Naturstand widerrechtlich, und jeder befugt sey, jeden andern, der neben ihm leben will, zu zwingen, mit ihm sich einem gemeinschaftlichen öffentlichen Rechte zu unterwerfen. Daher darf das Privatrecht nie mit Ausschlusse, oder ohne Hinsicht auf das öffentliche, und die Privatgewalt zur Vertheidigung kann nur dann, und nur in so weit ausgeübet werden, wann, und in wie weit die öffentliche, oder obrigkeitliche nicht eintreten kann, um das Privatrecht zu erhalten, oder wiederherzustellen. Oeffentliches, u. Privatrecht.

§. 82.

Das öffentliche Recht verhält sich zum Privatrechte, wie das Ganze zum Theile. Daraus geht hervor: Verhältniß beyder zu einander.

1. Das Privatrecht ist dem öffentlichen untergeordnet; denn der Theil steht ja unter dem Ganzen.

2. Das Privatrecht kann nicht das öffentliche,

und dieses nicht jenes vernichten, so wenig als Theil und Ganzes sich gegenseitig vernichten können.

3. Das Privatrecht kann durch das öffentliche, nicht aber das letztere durch das erstere beschränkt werden; denn der Theil leidet allerdings eine reale Beschränkung durch das Ganze, aber nicht das Ganze durch den Theil.

Das Privatrecht kann daher nie gegen das öffentliche, folglich auch die Privatgewalt in keinem Falle gegen die öffentliche, oder obrigkeitliche gerichtet seyn.

§. 83.

Weitere Abtheilung des Rechtes.

Das Recht geht auf die Freyheit des Willens. Wird nun dieselbe auf alle rechtsmöglichen Zwecke bezogen, so heißt es das bürgerliche Recht; nimmt man hingegen nur Rücksicht auf besondere Zwecke der Willkür, so erhält ein solches Recht seinen Nahmen von jenem besonderen Zwecke, z. B. Kirchenrecht, Zunftrecht, u. s. f., welches in Beziehung auf das bürgerliche ein Privatrecht ist, obschon es in Rücksicht auf eine besondere Gesellschaft im Staate ein öffentliches seyn kann. Das bürgerliche Recht wird in Beziehung auf das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft Staatsrecht, in der Anwendung auf das Ganze der Staaten, Völkerrecht, und in Hinsicht

auf das Ganze aller Menschen, und Staaten Weltbürgerrecht genannt. Alles Recht hängt mit dem Endzwecke des Rechtes entweder unmittelbar, oder mittelbar zusammen; daher in jeder rechtlichen Ordnung die eigentliche Justitz von dem Polizeywesen unterschieden werden muß.

§. 84.

Recht nach der Moral ist dasjenige, was der Freyheit nach dem Sittengesetze möglich ist. Es ist aber dem Menschen nach diesem nichts möglich, also auch nichts recht, als seine Pflicht. Die Tugendlehre weiß von keinem Dürfen, sondern nur von einem Sollen, und es ist daher zwischen Recht, und Tugend, und den Wissenschaften, in welchen sie abgehandelt werden, ein gegründeter Unterschied, welcher im Folgenden besteht.

Obschon Recht, u. Tugend sich voneinander unterscheiden,

1. Das Recht ist bedingt, die Tugend unbedingt in ihrer Forderung. Jenes nähmlich hängt von der Bedingung ab, daß Menschen miteinander in einer Gemeinschaft leben, und in dieser frey seyn wollen. Das Tugendgesetz hingegen fordert unbedingt, daß die Menschen sittlich gut seyn, und deßwegen in eine Gemeinschaft, und rechtliche Ordnung treten sollen. Daher erhält das Recht erst durch das Sittengesetz eine unbedingte Sanktion.

2. Das Recht hat eine beschränkte, die Tugend eine unbeschränkte Sphäre der Handlungen. In jene gehören nur äussere Handlungen, und nur in soweit, als man durch dieselben in eine Wechselwirkung mit der Willkür anderer kommt; diese schließt alle möglichen äusseren, und inneren Handlungen in sich.

3. Das Recht geht unmittelbar auf die äusseren Handlungen, und nur mittelbar auf die Denkungsart, welche, wenn sie sicher den Erfolg jener Handlungen erwarten läßt, allerdings in rechtlicher Hinsicht hinreichend ist. Die Tugend fordert unmittelbar eine dem sittlichen Gesetze angemessene Gesinnung, und nur mittelbar die Handlungen als sichtbare Beweise der guten Gesinnung. Deßwegen wird der rechtliche Gerichtshof der äussere, und der moralische der innere genannt.

§. 85.

So stehen sie doch in untrennbarer Verbindung.

So verschieden aber immer Recht, und Tugend von einander seyn mögen, so innig sind sie doch auch miteinander verbunden. Denn da der Tugendzweck, oder die Annäherung an die freye Selbstthätigkeit ohne freyer Wirksamkeit in der Welt nicht ausgeführt werden kann, diese aber durch das Recht erhalten wird, so ist dasselbe ein nothwendiges Mittel zur Tugend. Recht

und Tugend stehen also im Verhältnisse, wie Mittel zum Zwecke. Daraus folgt:

a) Der Zweck vernichtet sich selbst durch Vernichtung des Mittels, und umgekehrt; also alles, was das Recht vernichtet, vernichtet auch die Tugend, und was die Tugend gänzlich aufhebt, hebt auch das Recht auf; daher können Handlungen, die den Tugendzweck ganz unmöglich machen, oder absolut, und innerlich an sich böse sind, z. B. Hurerey, Lügen, u. s. f. nie rechtlich seyn, und wenn sie auch nicht allemahl widerrechtlich sind, so sind sie doch rechtslos.

b) Was das Mittel beschränket, beschränket auch den Zweck; also alles, was das Recht beschränket, ist unsittlich. Hingegen was den Zweck beschränket, beschränket darum nicht das Mittel; daher alles Unsittliche deßwegen eben nicht rechtswidrig ist.

c) Was den Zweck befördert, befördert auch das Mittel; das Sittliche ist demnach auch dem Rechte gemäß. Aber was das Mittel befördert, befördert deßwegen nicht den Zweck; also alles Rechtliche ist darum noch nicht sittlich gut.

Wenn man das Gesagte kurz zusammen faßt, so heißt es: Alles Widerrechtliche ist unsittlich, nicht alles Unsittliche widerrechtlich:

Alles Sittliche ist dem Rechte, nicht alles Recht-liche der Sittlichkeit gemäß.

Das Tugendgesetz verbiethet daher die Störung des Rechtes schlechthin und unbedingt, die Nichtbeförderung desselben aber unter der Bedingung, wenn aus der Beförderung keine wichtigere Störung des Tugendendzweckes, als aus der Nichtbeförderung entsteht. Demnach sind auf dem Gebiethe der Sittlichkeit alle Rechtsverbothe unbedingte, alle Rechtsgebothe bedingte Verbothe der Tugend, und als solche müssen sie in der Kollision mit den Tugendpflichten gewürdiget werden.

II. Abtheilung.

Von Pflicht, und Recht in Beziehung auf die wirkende Thätigkeit des endlichen Vernunftwesens.

§. 86.

Die beschränkte Wirkungssphäre des endlichen Vernunftwesens erzeugt Kollisionen.

Es ist nicht genug, daß der Mensch erkenne, was Recht, und Pflicht sey, er muß sie auch in der Welt ausführen, oder ins Werk setzen. Allein seine wirkende Thätigkeit reicht nicht immer so weit, als seine Erkenntniß. Nun ist es allerdings richtig, daß die Pflicht zur Ausführung nicht weiter reiche, als das Vermögen der Willkür; es kann aber die Willkür in einer solchen Lage seyn, in welcher unter mehreren

anerkannten Pflichten nur eine, oder die andere ausführbar ist. Diese Lage heißt Kollision, und es entsteht hier die Frage, welche unter mehreren erkannten Pflichten diejenige sey, die im gegenwärtigen Falle vor den übrigen zur Ausführung gewählt werden solle. Der Gegenstand dieser Frage ist von höchster Wichtigkeit, und von den zur Entscheidung derselben aufzustellenden Grundsetzen hängt die Auflösung aller schwierigen Fälle in der Moral, und in der Rechtslehre ab. Nur muß man die wahre Kollision von der scheinbaren wohl unterscheiden, welche letztere leider sehr oft vorkommt. Denn da der Mensch einerseits zu gut ist, als daß er sich gegen die erkannte Pflicht schlechthin aufzulehnen getraute, anderseits aber zu schlecht, als daß er dieselbe mit Aufopferung seines Gelüstens standhaft zu erfüllen bereitet wäre, so sucht er sich unter dem Vorwande der Pflicht von der Pflicht loszumachen; indem er eine Kollision erdichtet, um durch dieselbe die Forderung des sittlichen Gesetzes mit der Stimme der Sinnlichkeit in eine Vereinigung zu bringen.

§. 87.

Erforderlicher Gemüthszustand in Kollisionsfällen.

Es geschieht aber doch öfter, daß ein gegründeter Zweifel vorhanden ist, welche Pflicht man unter mehreren in einem vorhandenen Falle dem göttlichen Willen gemäß auszuführen habe. Dieß ist ein unangenehmer Zustand für eine fromme Seele. Was ist hier zu thun? Vor allem setze man sich in einen solchen Gemüthszustand,

der zu einer so wichtigen Beurtheilung geschickt ist. Man reinige sein Herz beobachte alle Aufrichtigkeit, beherrsche seine Sinnlichkeit, und sey bereitet, seiner Pflicht zu folgen, was es auch immer kosten möge. Man urtheile reif, und bedachtsam, vermeide einerseits Leichtsinn, und Vermessenheit, anderseits Skrupulosität, und Peinlichkeit: man erhebe sich zu Gott in einem herzlichen Gebethe; denn das wahre Gebeth bringt Pflichtliebe, und Gewissenhaftigkeit, Bezähmung der Sinnlichkeit, Vertrauen, Muth, und Entschlossenheit hervor.

§. 88.

Regeln zur Entscheidung,

Da das Vernunftwesen zu aller Zeit auf den Endzweck des Gesetzes hinsehen, und seine Handlungen nach demselben einrichten soll, so gilt in der Kollision sicherlich folgende allgemeine Regel: „Wähle unter mehreren Pflichthandlungen diejenige zur Ausführung, bey welcher der gesetzliche Endzweck am wenigsten gehindert, am meisten befördert wird." Wendet man diesen Grundsatz auf die Handlungen an, so entspringen besondere Regeln zur Entscheidung der Kollisionsfälle. Um hierbey gründlich, und ordentlich zu Werke zu gehen, muß man auf die Urmerkmahle der Handlungen Rücksicht nehmen, welche denselben eben so, wie den Gegenständen, worauf sie gehen, zukommen (§. 28. Einleit.). Diese Urmerkmahle sind

1. Das Daseyn,

2. Die Bestimmungen des Daseyns: nähmlich a. Beschaffenheit, b. Wirksamkeit, c. Selbstständigkeit, d. Grösse.

§. 89.

I. Verhältniß der Pflichthandlungen nach dem Daseyn.

Nach diesem gehen sie entweder auf ein nothwendiges, oder zufälliges Objekt, und sind also entweder nothwendige, oder zufällige Handlungen. Von jenen kann hier die Rede nicht seyn, weil sie dem Willen keine Wahl unter mehreren übrig lassen, worüber doch gefragt wird; also bleiben nur die zufälligen, welche entweder ein wirkliches, oder mögliches Objekt haben. Nach den Verhältnissen des Daseyns,

In Ansehung dieser gilt nun die Regel: **Die wirklichen Pflichthandlungen gehen allezeit den möglichen vor.** So oft man nach diesem Merkmahle eine Entscheidung machen kann, hat man auf kein anderes mehr zu sehen; widrigenfalls muß man auf die weiteren Bestimmungen des Daseyns in folgender Ordnung Rücksicht nehmen.

§. 90.

II. Verhältniß nach der Beschaffenheit, oder Qualität.

Der Beschaffenheit nach sind die Pflichten Der Beschaffenheit,

entweder Verbothe, oder Gebothe, und zwar jene unbedingt, oder bedingt; diese gemischt, oder rein (§. 60. allgem. Sittenl.). Hier gilt die allgemeine Regel: **Das Verboth ist in der Kollision dem Gebothe vorzuziehen.** Denn es wäre ein wahrer Widerspruch, den Endzweck des Gesetzes durch Störung befördern zu wollen. Daher heißt es: „Man darf nie Böses thun, damit etwas Gutes entstehe."

Wird nun dieser Grundsatz auf die Abtheilung der Gebothe, und Verbothe angewandt, so gehen folgende besondere Regeln hervor. **Das unbedingte Verboth geht allezeit, und in allen Fällen allen bedingten Verbothen, und allen Gebothen vor:** obligat (wie die Moralisten sagen) semper pro semper. **Das bedingte Verboth geht dem Gebothe nur so lange vor, als aus der Nichtbeobachtung des Gebothes keine wichtigere Störung des gesetzlichen Endzweckes, als aus der Nichtbeobachtung des Verbothes entsteht.** In diesem Falle heißt es: „Das minder wichtige Uebel ist dem wichtigeren vorzuziehen." Daraus erhellet aber auch, daß das Geboth, welches bisweilen dem Verbothe vorzuziehen ist, nicht ein reines, sondern nur ein gemischtes seyn könne, welches auf Erhaltung des Guten, oder Verhütung des Bösen ausgeht; wo hingegen das reine Geboth dahin abzielt, das Gute zu erweitern, welches nie durch ein positives Uebel geschehen darf.

Kommen Gebothe miteinander in Kollision, wovon eines gemischt, das andere rein ist, so **geht das gemischte Geboth dem reinen vor;** denn man muß wohl eher das Gute erhalten, als dasselbe erweitern.

§. 91.

III. Verhältniß nach der Wirksamkeit, oder Kausalität.

Nach diesem verhalten sich die Pflichten, wie Grund, und Folge, und die Regel ist hier folgende: **Die Grundpflicht geht der Folgepflicht in der Kollision vor.** Da der Grund theils Erkenntniß- theils Realgrund seyn kann, so kann allerdings die Frage entstehen, welcher von beyden hier vorzuziehen sey? und die Antwort ist: Der Erkenntnißgrund hat den Vorzug, weil für das vernünftige Wesen die Erkenntniß das erste, und nichts für dasselbe vorhanden ist, was es nicht erkennt. Daher geht die Zweckpflicht der Mittelpflicht, nicht diese jener vor. So ist die gewisse Pflicht der wahrscheinlichen vorzuziehen; weil in der Gewißheit der Grund ist, daß ich das Wahrscheinliche erkenne: eben so die besondere der allgemeinen, da das Besondere eben sowohl der ursprüngliche Erkenntnißgrund des Allgemeinen, als der Realgrund desselben ist. Der Wirksamkeit,

Aus der Anwendung des Verhältnisses der

Kausalität auf die vorhergehenden Merkmahle gehen eben so viele abgeleitete Regeln hervor, und zwar

a) Auf das Daseyn. Diejenige Pflicht, die das Daseyn einer andern begründet, geht derselben vor.

b) Auf die Beschaffenheit. Diejenige Pflicht, welche den Grund der Beschaffenheit, das ist, des Widerspruches, oder der Angemessenheit zum Gesetze von einer andern in sich enthält, hat vor dieser in der Kollision den Vorzug.

§. 92.

IV. Verhältniß nach der Selbstständigkeit, oder Substanzialität.

Der Selbstständigkeit,

Hier beziehen sich die Pflichten aufeinander, wie Substanz, und Akzidenz, und in dieser Hinsicht zweifelt wohl niemand, daß die Pflicht, welche auf die Substanz geht, jener, die auf ein Akzidenz dieser Substanz gerichtet ist, vorzuziehen sey. Aber es kommt ungemein viel auf den Begriff dieser Prädikate an. Wenn wir uns Substanz und Akzidenz vorstellen, so denken wir uns jene als einen Inbegriff, oder Umkreis des Mannigfaltigen der Vorstellung, und dieses als etwas in jenem Umkreise enthaltenes. Dieß

ist das Verhältniß des Ganzen zum Theile. Demnach kann die obige Regel bestimmter so ausgedrückt werden: Die Pflicht, welche das Ganze betrifft, geht derjenigen vor, die sich nur auf einen Theil dieses Ganzen bezieht.

Mit Anwendung

a) Auf das Daseyn. Die Pflicht, welche auf das Ganze des Daseyns gerichtet ist, hat den Vorzug vor derjenigen, die nur auf einen Theil desselben geht.

b) Auf die Beschaffenheit. Das Totalverboth geht dem partialen, das Totalgeboth dem partialen vor.

c) Auf die Kausalität. Die totale Grundpflicht ist der partialen, die totale Folgepflicht der partialen vorzuziehen.

§. 93.

V. Verhältniß nach der Grösse.

Die Grösse der Pflichten hängt ab von der Anzahl der gleichartigen Beziehungen auf den Endzweck des Gesetzes (§. 61. allg. Sittenl.). Nach diesem Verhältnisse hat die Regel statt: Die grössere Pflicht geht der kleineren vor.

Und Grösse der zusammenstossenden Pflichten.

Angewandt

a) **Auf das Daseyn.** Die dem Daseyn nach grössere Pflicht ist der in Ansehung desselben kleineren vorzuziehen: also die dem Daseyn nach gewissere der minder gewissen, die wahrscheinlichere der minder wahrscheinlichen.

b) **Auf die Beschaffenheit.** Das grössere Verboth geht dem kleineren, so wie das grössere Geboth dem kleineren vor.

c) **Auf die Kausalität.** Die grössere Grundpflicht hat vor der kleineren, die grössere Folgepflicht vor der kleineren den Vorzug.

d) **Auf die Selbstständigkeit.** Die grössere Totalpflicht soll vor der kleineren, die grössere Partialpflicht vor der kleineren ausgeübt werden.

Da die Urmerkmahle der Gegenstände in der angeführten Ordnung einander begründen, so müssen die Kollisionsfälle auf die gegebenen Regeln in der nähmlichen Ordnung bezogen werden; und es ist gar nicht gleichgültig, was für ein Verhältniß, ob z. B. jenes des Daseyns, oder der Beschaffenheit, oder der Grösse u. s. f. man am ersten betrachten wolle. Und da jedes vorhergehende Merkmahl alle nachfolgenden als

Grund in sich faßt, so hat man, so oft eine vorhergehende Regel etwas entscheidet, auf die nachfolgenden nicht mehr zu sehen.

IV. Abschnitt.

Von der Beziehung des Gesetzes auf die Willkür in subjektiver Hinsicht, oder vom Gewissen.

§. 94.

Wenn das vernünftige Subjekt das Gesetz auf seine eigene Willkür bezieht, so entsteht für dasselbe das subjektive Pflichtbewußtseyn, welches man das Gewissen, oder das Wissen vorzugsweise nennet; indem man nichts vortrefflicheres wissen kann, als das, was sich auf die Pflicht, und dadurch auf die höchste Bestimmung des Menschen bezieht. Alles Bewußtseyn schließt in sich Vorstellung, und Empfindung; es kann daher das Gewissen theils als Erkenntniß, theils als Wahrnehmung betrachtet werden. Das Gewissen

§. 95.

Das Gewissen als Erkenntniß betrachtet ist nach Beschaffenheit der Pflichtvorstellung entweder richtig, oder unrichtig, oder zweifelhaft. Als Erkenntniß,

Das richtige Gewissen ist entweder gewiß, oder wahrscheinlich, und zwar nach verschiedenen Graden mehr oder weniger, je nachdem es die Erkenntniß ist.

Das unrichtige, oder irrige Gewissen theilet man gewöhnlich in das überwindlich, und unüberwindlich irrige. Allein der Begriff eines unüberwindlichen Irrthumes ist widersprechend. Denn was nicht anders gedacht werden kann, ist eben deßwegen wahr, und die Nothwendigkeit eines Gedankens ist das allgemeine Kriterium seiner Wahrheit. Der Irrthum entspringt allemahl aus der frey reflektirenden Urtheilskraft, ist daher jederzeit zufällig, und folglich überwindlich (§. 36. Einl.). Wie empörend ist nicht der Gedanke, daß der Mensch in seiner wichtigsten auf alle Ewigkeit hinausgehenden Angelegenheit sich öfter irren müsse! Es liegt hier ein Mißverständniß zum Grunde. Man verwechselt nähmlich den Irrthum mit der Unwissenheit, welche allerdings oft unüberwindlich ist, indem sie aus der nothwendigen Begränzung des Menschen hervorgeht. Jeder Mensch hat seine bestimmten Schranken, und also auch seine eigene Welt, die ihm auf dem Standpunkte seiner Beschränkung entsteht. Von diesem Standpunkte aus ist es einem jeden allezeit möglich, richtig zu urtheilen. Dieses Urtheil kann allerdings demjenigen, der auf einem anderen Standpunkte steht, irrig vorkommen; für ihn würde es auch sicherlich irrig seyn, wenn er es von seinem Orte aus fällte;

für den andern ist es kein Irrthum. Wenn also nur jeder seine pflichtmässige Aufmerksamkeit auf seine Wirkungssphäre richtet, so wird sein Gewissen immer richtig seyn; das Gegentheil ist seine eigene Schuld. Uebrigens wollen wir mit demjenigen, der den nähmlichen Begriff hat, über den gewöhnlichen Ausdruck nicht streiten, und denselben im gemeinen Gebrauche allerdings gelten lassen.

Das zweifelhafte Gewissen ist damahls vorhanden, wenn die Pflichtvorstellung eben so viele Gründe für, als gegen sich hat. Dieser Zustand muß aber von jenem der Ungewißheit, wo weder Gründe dafür, noch dawider vorhanden sind, wohl unterschieden werden.

§. 96.

Und Wahrnehmung betrachtet.

Die im Gewissen enthaltene Pflichtvorstellung wirkt auf die Empfindung, und man wird dadurch den Zusammenhang der erkannten Pflicht mit dem sittlichen Triebe, und Gefühle gewahr. Da der sittliche Trieb auf das Absolute gerichtet ist, so ist in dieser Wahrnehmung absolute, und unbedingte Wahrheit. Da ferner diese Wahrnehmung nicht Erkenntniß, sondern Empfindung ist, so ist sie irrthumslos, und das Gewissen als Empfindung betrachtet ist jederzeit unfehlbar. Es ist aber dasselbe in dieser Hinsicht allemahl subjektiv, und muß daher jeder seine Pflicht in sich selbst gewahr werden; weßwegen niemand

dem Gewissen eines andern ohne Rücksicht auf sein eigenes folgen darf; obschon er die zu seinem Gewissen gehörige Pflichtvorstellung durch Benützung der Kenntnisse anderer berichtigen kann.

§. 97.

Mannigfaltige Beschaffenheit desselben.

Wenn man auf die Beschaffenheit der bey dem Pflichtbewußtseyn vorkommenden Funktionen des Gemüthes, und ihr Verhältniß zu einander Rücksicht nimmt, so entstehen verschiedene Arten des Gewissens, und zwar

1. In Ansehung der vorstellenden Thätigkeit, ein enges, und weites (laxes) Gewissen; je nachdem der Pflichtbegriff mehr oder weniger bestimmt, mehr oder weniger auf die Merkmahle desselben reflektirt wird.

2. In Anbetracht der Empfindung gibt es ein zärtliches und stumpfes Gewissen. Ein höherer Grad der moralischen Unempfindlichkeit heißt der Schlaf, und der Uebergang zur Empfindung das Aufwachen des Gewissens.

3. Nach dem Verhältnisse, in welchem die Erkenntniß zur Empfindung steht, unterscheidet man das erleuchtete von dem verwornen Gewissen, welches man wegen des dabey vorkommenden unangenehmen Gefühles das ängstliche, oder skrupulöse

nennet. Bey dem erleuchteten steht die Empfindung unter der Leitung der Erkenntniß, bey dem verworrnen ist die Wahrnehmung der Pflicht über die Erkenntniß überwiegend.

§. 98.

Aus den vorhergehenden Begriffen ergeben sich folgende Regeln.

Sittenregeln in Ansehung des Gewissens.

1. Unterdrücke niemahls dein Gewissen, kultivire es vielmehr, und merke jederzeit sorgfältig darauf. Denn durch das Gewissen wird uns das Gesetz, und der Wille Gottes verkündiget; seine Stimme ist die Stimme des göttlichen Geistes; es ist der göttliche Richterstuhl in uns, und wir sind vor Gott das, was wir vor unserem eigenen Gewissen sind. Daher auch die heilige Schrift den größten Werth auf das Gewissen leget: Röm. II. 15. VIII. 16. IX. 1. II. Kor. I. 12. I. Tim. I. 5. Hebr. XIII. 18. I. Joh. III. 21.

2. Handle in keinem Falle gegen das Gewissen, auch wenn es irrig seyn sollte; denn der Irrthum bezieht sich nur auf die Vorstellung, nicht auf die Wahrnehmung der Pflicht, und diese irret nie. Röm. XIV. 23. I. Kor. VIII. 7. 10.

3. Berichtige dein Gewissen, soviel in deinen

Kräften steht; denn nur das richtige Gewissen ist die Regel unseres Handelns.

4. Strebe, dich von der Wahrheit, und Richtigkeit deines Gewissens zu überzeugen; und wenn du nicht zur gewissen Ueberzeugung gelangen kannst, so folge dem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit. Ephes. V. 10. I. Thess. V. 21.

5. Im Zweifel schieb die Handlung auf, oder wähle, wenn du kannst, das Sicherere, das ist, dasjenige, wobey dem Gesetze kein Abbruch geschieht. Dieß ist nur damahls thunlich, wenn der Zweifel darüber entsteht, ob eine Pflicht vorhanden sey, oder nicht; in welchem Falle es sicherer ist, das Daseyn der Pflicht beym Handeln vorauszusetzen. Ist hingegen kein Zweifel über das Daseyn, sondern über die Beschaffenheit der Pflicht, ob sie z. B. gebiethe, oder verbiethe, so findet auf keiner Seite Sicherheit statt: man darf also so lange nicht handeln, bis auf einer Seite ein überwiegender Grund, wenn er auch noch so gering wäre, eingetreten ist.

§. 99.

Probabilismus.

Aus dem Gesagten erhellet auch, was man von dem sogenannten Probabilismus in der Moral zu urtheilen habe. Man versteht darunter

die Behauptung gewisser Moralisten, daß man zwischen zwey Meinungen, wovon die eine wahrscheinlicher, als die andere ist, die wahrscheinliche vor der wahrscheinlichern, und bey gleicher Wahrscheinlichkeit diejenige befolgen könne, welche der freyen Willkür günstiger ist. Wobey aber wohl zu merken ist, daß sie in den einzelnen Bestimmungen dieses Systemes nicht gleich waren. Sie waren verschieden in der Aufstellung des Begriffes der Wahrscheinlichkeit, wozu einige mehr, andere weniger, einige wichtigere, andere minder wichtige Gründe forderten. Manche dehnten den Gebrauch des Probabilismus weiter aus, als andere; so wie sie überhaupt darin übereinkamen, daß man von demselben nicht Gebrauch machen dürfe, so oft es sich um Glaubenssachen, um die heiligen Sakramente, um den Schaden eines dritten, u. s. f. handle. Manche Probabilisten waren es wohl auch mehr in der Lehre, als in ihrem Handeln; so wie hingegen manche Gegner der Probabilisten in der Schule, bey der Ausübung ihrem Systeme ungetreu werden.

§. 100.

Gründe dagegen.

Doch wir haben es hier nicht mit den handelnden Personen, sondern mit dem Grundsatze des Probabilismus zu thun, und dieser ist aufgestelltermassen falsch, und irrig. Er widerspricht dem Ausspruche der Vernunft, vermög welcher der ordentlich handelnde Mensch auch in

den mindesten Geschäften sich nach dem richtet, wofür er mehr Gründe hat; und in dem allerwichtigsten Geschäfte des Menschen, in dem Geschäfte des ewigen Heiles soll es vernünftig, und recht seyn, nach dem minder Wahrscheinlichen zu handeln? Kann man denn wohl das, was mehrere Gründe wider, als für sich hat, ohne Widerspruch noch wahrscheinlich nennen? Muß es nicht die ganze vernünftige Welt für unwahrscheinlich halten? und wenn man einmahl das Unwahrscheinliche für wahrscheinlich halten kann, was könnte man nicht alles unter die Wahrscheinlichkeit bringen? Nicht minder steht der probabilistische Grundsatz im Widerspruche mit der heiligen Schrift, welche uns immer aufmuntert, nach der bestmöglichsten Erkenntniß zu streben. Ephes. V. 10. 15. 17. I. Theff. V. 21. u. s. f. Auch stimmt derselbe mit der Lehre der heiligen Väter gar nicht zusammen; denn diese machen es den Gläubigen immer zur Pflicht, nach demjenigen zu handeln, was der Wahrheit am angemessensten ist; und wenn sie sagen, man solle sich nach dem Wahrscheinlichen richten, so verstehen sie dieses keineswegs von dem Falle, wo etwas wahrscheinlicheres vorhanden ist; sondern sie wollen nur sagen, daß, da man nicht immer die gewisse Wahrheit haben kann, man sich auch mit der Wahrscheinlichkeit begnügen müsse.

§. 101.

Unstatthaf-

Die Gründe, worauf die Probabilisten ihre

Behauptung stützen, setzen lauter irrige Begriffe von der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, von Gesetz, und Freyheit voraus. Es ist daher auch ganz natürlich, daß sie die innere Unhaltbarkeit ihrer Meinungen mit äusseren Authoritäten zu ersetzen suchten. Allein sie hätten bedenken sollen, daß Vernunftwahrheiten nicht wie Thatsachen durch Zeugnisse, sondern durch innere Gründe dargethan werden müssen. „Ich habe (schreibt Augustin an den Hieronymus im 19ten Brief) nur jenen Büchern der Schrift, die man nun kanonische nennet, eine solche Ehrfurcht zu erweisen gelernet, daß ich unerschütterlich glaube, kein Verfasser derselben habe sich bey dem Schreiben in etwas geirret — — — —. Die übrigen aber lese ich so, daß, wenn sie auch noch so fromm, und gelehrt sind, ich deßwegen etwas nicht für wahr ansehe, weil sie es dafürgehalten, sondern, weil sie mich entweder durch jene kanonischen Schriftsteller, oder durch einen vernünftigen Grund, daß es von der Wahrheit nicht entfernt sey, haben überzeugen können." Zum Ueberflusse kann man hier noch anmerken, daß jene Probabilisten sehr unrecht daran sind, die ihre Gegner überhaupt Tutioristen nennen. Denn die Probabilioristen, als solche, behaupten nicht, daß man allezeit, sondern nur, daß man im Zweifel das Sicherere wählen müsse; ausser demselben könne man sich allerdings nach dem Wahrscheinlicheren auch dann richten, wenn wirklich das minder Wahrscheinliche sicherer wäre. Wenn es wahrscheinlicher ist,

tigkeit der Vertheidigung desselben.

daß irgend eine Ergötzung nicht sündhaft sey, so kann man sie geniessen, obschon die Enthaltung davon sicherer wäre. Eine Ausnahme hiervon findet damahls statt, wenn eine Rechtspflicht zur Wahl des Sichereren vor dem Wahrscheinlicheren vorhanden ist.

V. Abschnitt.

Von der Beziehung der Willkür auf das Gesetz in subjektiver Hinsicht, oder von der Zurechnung.

§. 102.

Die Zurechnung

Sobald der Mensch seinen Willen mit dem Gesetze vergleicht, so findet er ihn demselben entweder angemessen, oder entgegengesetzt, das heißt, gut, oder böse.

Der gute und böse Wille kann nun theils auf seinen Zweck, theils auf die Ausführung desselben bezogen werden. In Beziehung auf seinen Zweck hat der sittlich gute Wille einen unbedingten Werth, welcher Würde heißt, so wie der böse im Gegentheil einen absoluten Unwerth hat. Die Würde des guten Willens auf die Ausführung seines Zweckes bezogen heißt Würdigkeit, und sofern diese Ausführung in der Zu-

kunft gedacht wird, Verdienst. So wird der Unwerth des bösen Willens in der nähmlichen Beziehung Unwürdigkeit, und Schuld genannt. Woraus denn zugleich erhellet, daß der Begriff des Verdienstes, und der Schuld nur auf den Zustand der Prüfung eines vernünftigen Wesens, keineswegs auf jenen der wirklich sichtbaren moralischen Ordnung angewandt werden könne. In dem letzteren gibt es allerdings Würdigkeit, und Unwürdigkeit, nicht aber Verdienst, und Schuld. Dem zufolge ist die Zurechnung nichts anders, als die Handlung, wodurch der Werth, oder Unwerth, das Verdienst, oder die Schuld des freyen Willens bestimmt wird. Diese Handlung ist ein Gericht; der Ort, wo dieses Gericht vorgenommen wird, heißt Gerichtsstelle (forum). Diese ist in sittlicher Hinsicht im Gewissen; daher heißt sie das innere, oder das Gericht des Gewissens (forum internum, conscientiae) zum Unterschied von dem rechtlichen Gerichtshofe, der ein äusserer (forum externum) ist.

§. 103.

Bey der Zurechnung soll der Werth, oder Unwerth des Willens bestimmt werden. Da aber nur das Sichtbare bestimmbar ist, so kann auch der Wille nur, in so fern er sichtbar ist, bestimmt werden. Er ist aber sichtbar in den Handlungen; die Handlungen also, und nur sie sind es, woran man seinen eigenen, oder den sittlichen Werth, oder Unwerth eines andern ge-

Ist entweder partial, oder total.

wahr werden kann. Die Handlungen können nun bey diesem Geschäfte entweder theilweise, oder zusammengenommen, als ein Ganzes, betrachtet werden; daher zerfällt die Zurechnung in die partiale, und Totalimputation.

§. 104.

Abtheilung der partialen.

Wenn von der Partialimputation die Rede ist, so werden die Handlungen entweder unmittelbar, und an sich, oder mittelbar, und nach ihrer Kausalverbindung betrachtet; daher diese Zurechnung in die unmittelbare, und mittelbare eingetheilt wird. Da die erstere der Grund der letzteren ist, so muß von jener am ersten gehandelt werden, und es kommen hierbey die wichtigen zwey Fragen vor: a. **Welche Handlungen sind zur Imputation geeignet?** b. **In welchem Grade können sie zugerechnet werden?**

§. 105.

Welche Handlungen,

Auf die Frage, „welche Handlungen sind imputabel?" ist die Antwort überhaupt folgende: Diejenigen, welche mit dem Pflichtbewußtseyn zusammenhängen, oder deren man sich als Pflicht bewußt ist. Daraus gehen die besonderen Eigenschaften der imputabeln Handlungen hervor; sie müssen nähmlich

1. Mit Bewußtseyn ausgeübt werden,

2. Frey seyn; denn nur freye Handlungen gehören zur Pflicht, also nicht blosse Naturhandlungen, an denen die Willkür keinen Theil hat, wie z. B. diejenigen sind, die im Zustande der Verrückung des Verstandes, oder im ersten Anfalle eines solchen Affektes, wobey die Empfindung der Reflexion unwillkürlich voreilt (in motu primo primo), ausgeübet werden;

3. Solche seyn, die mit der Forderung der Pflicht wirklich zusammenhängen, also pflichtmässige, oder pflichtwidrige, nicht aber gleichgültige.

4. Die gesetzmässigen müssen überdieß von der Art seyn, daß man sich daran seiner gesetzlichen Denkungsart bewußt werden könne, das ist, solche, bey denen die Forderung des Gewissens von jener der Natur, oder des Gelüstens im Bewußtseyn getrennt ist. Nimmermehr kann sich ein Mensch aus der Befolgung solcher Pflichten, die seiner Sinnlichkeit schmeicheln, überzeugen, ob er die ächte moralische, auf Gott, und Ewigkeit gerichtete Gesinnung habe, oder ob er nicht vielleicht bloß seiner Natur diene; wohl aber aus der Beobachtung derjenigen, bey denen die Forderung des Naturtriebes abgewiesen werden muß. Es ist daher der moralischen Ordnung, vermög welcher jedes Vernunftwesen sich

seiner Gesinnung bewußt werden muß, ganz angemessen, daß im gegenwärtigen Leben, als Prüfungsstande, die Ausübung der Tugend mit so mancher Beschwerde verbunden ist.

§. 106.

Und in was für einem Grade,

Die zweyte Frage geht auf den Grad, oder die Grösse der Zurechnung. Zur Beantwortung dieser Frage dient Folgendes. Die zurechnungsfähigen Handlungen hängen nicht bloß mit der Willkür, sondern auch, wie jede andere Handlung mit dem Triebe zusammen, und können auf den Trieb eben sowohl, als auf den freyen Willen, wie Bewirktes auf ihre Ursache, bezogen werden. Nun sind aber Willkür und Trieb entgegengesetzt; denn die Willkür ist frey, der Trieb nothwendig; dieser hat seine Grade, aus denen umgekehrt auf die Grade der bey der Handlung sich äussernden Willkür geschlossen werden kann. Soweit die Handlung vom Triebe bewirkt ist, ist sie es nicht von der Freyheit, und umgekehrt. Daraus geht der Grundsatz aller Imputation hervor, und lautet so: **Der befriedigte Trieb steht im umgekehrten, der abgewiesene im geraden Verhältnisse der freyen Selbstbestimmung, oder des Willens.** Also je grösser der Trieb zu einer Handlung ist, desto kleiner ist die Zurechnung, wenn sie ausgeübet, desto grösser, wenn sie unterlassen wird. Und umgekehrt, je kleiner der Trieb zur Hand-

lung ist, desto grösser ist die Zurechnung bey der Ausübung, desto kleiner bey der Unterlassung der Handlung.

§. 107.

Der Trieb, mit welchem die Handlungen in Verbindung stehen, ist theils der moralische, theils der Naturtrieb. Auf beyde muß das vorhergehende Prinzip angewandt werden. In der Anwendung auf den ersteren lautet es folgendermassen: **Je grösser der Gewissenstrieb zur Handlung ist, desto kleiner ist die Zurechnung bey der Beobachtung, desto grösser bey der Uebertretung des Gesetzes**; und umgekehrt: **Je kleiner der Gewissenstrieb, desto grösser die Zurechnung bey der Beobachtung des Gesetzes, desto kleiner bey der Uebertretung.** Wird die Anwendung auf den Naturtrieb gemacht, so heißt es: **Je grösser der Naturtrieb zu einer Handlung gegen das Gesetz ist, desto grösser ist die Imputation bey der Beobachtung, desto kleiner bey der Uebertretung des Gesetzes**; und umgekehrt: **Je kleiner der Naturtrieb zu einer Handlung gegen das Gesetz ist, desto kleiner ist die Imputation bey der Beobachtung des Gesetzes, desto grösser bey der Uebertretung.** Aus diesen Regeln werden alle übrigen abgeleitet, indem man den moralischen und Naturtrieb weiter bestimmt, oder auf besondere Fälle anwendet.

Sie zugerechnet

§. 108.

Werden. Da beyde Triebe im Menschen vereiniget sind, so muß bey der Zurechnung auf einen, wie auf den andern Rücksicht genommen werden. Da kann es allerdings geschehen, daß die Imputation, die bey jemanden in Ansehung des Gewissenstriebes grösser ist, als bey einem andern, in Beziehung auf den Naturtrieb kleiner sey, und umgekehrt. Gesetzt, Petrus habe einen dreymahl grösseren Antrieb des Gewissens zur Versöhnlichkeit, als Paulus; so wird ihm dieselbe dreymahl weniger, als dem Paulus zugerechnet: nehmen wir aber an, Petrus sey ein Choleriker, und sein Temperament fordere ihn viermahl stärker zur Rache auf, so wird für ihn die Versöhnlichkeit in dieser Hinsicht ein viermahl grösseres Verdienst, als für den Paulus seyn. Die vollständige Imputation muß sich also aus dem zusammengesetzten Verhältnisse beyder Triebe ergeben.

§. 109.

Mittelbare Imputation. Gleichwie es Handlungen gibt, welche nicht unmittelbar, und an sich, sondern nur mittelbar in ihrer Ursache frey sind (§. 52. allgem. Sittenl.), so gibt es auch eine mittelbare Zurechnung, deren Gegenstand die erwähnten Handlungen sind. So wird jemanden eine an sich nicht beabsichtigte Feuersbrunst wegen einer frey unternommenen gefährlichen Handlung, woraus sie entstanden

ist, zugerechnet. Diese Zurechnung hängt sowohl nach ihrem Daseyn, als nach ihrer Grösse von dem Zusammenhange ab, der zwischen der Grund- und Folgehandlung obwaltet.

a) Nach ihrem Daseyn. Sie findet nur dann, und nur auf diejenige Art statt, wann, und auf welche Art ein solcher Kausalzusammenhang da ist. Dieser Zusammenhang ist entweder nothwendig, oder zufällig. Nothwendig ist er, wenn er allezeit vorhanden ist, und sich auf ein ordentliches Naturgesetz gründet. In diesem Falle ist die Imputation nothwendig; denn wer den nothwendigen Grund will, will allezeit in selbem auch die Folge; daher, wenn diese unbedingt böse ist, jene nothwendige Grundhandlung in keinem Falle ausgeübt werden darf. So ist z B. allemahl schlechterdings unerlaubt, eine Arzney zu nehmen, die ihrer Natur nach eine Abtreibung der Leibesfrucht bewirkte. Ist hingegen der Zusammenhang zufällig, das heißt, ist er nicht immer, sondern nur zu einer Zeit vorhanden, zur andern nicht; so ist auch die Zurechnung zufällig, und es kann Fälle geben, wo die zufällige Folge nicht zugerechnet wird, ungeachtet die Ursache frey gewählt worden ist. Diese Fälle treten dann ein, wenn die Grundhandlung eine pflichtmässige ist, die nach den Kollisionsregeln vorgeht; wobey also vorausge-

setzt werden kann, daß der Handelnde nur seine Pflicht, nicht aber die zufällige Folge wolle.

b) **Der Grösse nach.** Je grösser der Zusammenhang der Grund- und Folgehandlung ist, je mehr der Grund auf seine Folge einfließt, desto grösser ist die Imputation. So sind böse Gedanken, die aus einer sündhaften Handlung hervorgehen, mehr zuzurechnen, als diejenigen, die aus einer gleichgültigen entstehen.

Da für das vernünftige Wesen nichts vorhanden ist, wovon es nichts weiß, so muß nothwendig der erwähnte Kausalzusammenhang seinem Daseyn, und seiner Grösse nach erkannt, oder pflichtmässig erkennbar seyn. Weiter als diese Erkenntniß geht die Zurechnung nicht.

§. 110.

Beziehung derselben auf die unmittelbare.

Die eben abgehandelte Zurechnung ist eine mittelbare, und demnach von der unmittelbaren wohl zu unterscheiden. Diesen Unterschied macht auch der gesunde Menschenverstand, z. B. zwischen einem unmittelbar beabsichtigten, und einem aus einer andern, obschon sträflichen Handlung, erfolgten Todtschlage. Es ist daher auch, wenn alles übrige gleich ist, die unmittelbare Zurechnung grösser, als die mittelbare; denn das Unmittelbare enthält ja den Grund des Mittelba-

baren in sich. Deßwegen ist auch unter der Voraussetzung gleicher Umstände die Imputation bey einem wirklich erkannten Zusammenhange zwischen Grund, und Folge grösser, als bey einem bloß erkennbaren, weil das Erkannte der Idealgrund des Erkennbaren ist.

Die mittelbare Zurechnung einer Handlung ändert auch oft die unmittelbare Imputation der nähmlichen Handlung. So würde eine aus langer Gewohnheit entspringende Sünde unmittelbar, und an sich wegen dem sinnlichen Hange viel weniger zugerechnet werden müssen, die doch mit Hinsicht auf ihren Kausalzusammenhang eine viel grössere Imputation, als eine andere hat. Denn vermög der mittelbaren Imputation wird auf die Gewohnheit, und überhaupt auf die Erhöhung und Schwächung des Triebes, wovon die Schwierigkeit, oder Leichtigkeit zum Handeln abhängt, als freye Ursache der imputabeln Handlungen gesehen.

§. 111.

Zurechnung fremder Handlungen.

Auch fremde Handlungen können zugerechnet werden, aber nicht unmittelbar als solche (denn die Handlung des andern ist nicht die meinige), sondern nur mittelbar, vermittelst meiner freyen Mitwirkung; diese ist's, die mir unmittelbar zugerechnet wird, und nach den Regeln der Imputation gewürdiget werden muß. Daher, je grosser die Forderung des Gewis-

sens zur freyen Mitwirkung, desto kleiner ist die Imputation, wenn die Mitwirkung geschieht, desto grösser, wenn sie unterlassen wird. Einem Vater wird in dieser Hinsicht gewiß die moralische Kultur seines Kindes weniger, und die Verwahrlosung mehr, als einem Fremden zugerechnet. Ferner je grösser die Hindernisse sind, die sich von Seite der Natur der pflichtmässigen Mitwirkung entgegensetzen, desto mehr wird die ausgeübte, desto weniger die unterlassene Mitwirkung imputirt. Daher wird jenem Vater, wenn er mehrere Hindernisse bey der freyen Mitwirkung zur moralischen Bildung seines Kindes zu überwinden hat, als ein Fremder, in Ansehung dieser Beschwerden die Kultur seines Kindes mehr, die Verwahrlosung weniger, als jenem Fremden zugerechnet.

§. 112.

Begriff, u. Abtheilung der freyen Mitwirkung.

Es ist aber hierbey nicht zu übersehen, daß die freye Mitwirkung nicht in der blossen Konkurrenz, oder dem Zusammentreffen der Handlungen, sondern in der Vereinigung der Absicht, und Zwecke, das ist, der Gesinnung der Handelnden bestehe; denn diese macht das Formale, und Charakteristische des Willens aus. Durch diese Mitwirkung werden entweder die freyen Handlungen eines anderen befördert, oder sie werden nur nicht gehindert; in jenem Falle heißt sie positive, in diesem negative Mitwirkung.

Die positive Mitwirkung kann theils auf eine physische, theils auf eine psychologische Art, das ist, durch Vorstellungen geschehen. Bey der freyen Mitwirkung sind die Handelnden in einer gewissen Ordnung, vermög welcher sie entweder Bey- oder Untergeordnete genannt werden. Diese Ordnung verhält sich wie der vereinigte Zweck der Handelnden. Macht sich jeder den Zweck der Handlung unmittelbar zu seinem eigenen, oder handelt er in seinem eigenen Nahmen, so sind sie Beygeordnete. Nimmt aber einer den Zweck der Handlung nicht als seinen eigenen, sondern nur als den Zweck des andern, also nur mittelbar zu dem seinigen auf, so sind sie in einer Unterordnung, und derjenige, der im Nahmen des andern handelt, heißt der Unter-, in dessen Nahmen gehandelt wird, der Uebergeordnete in Ansehung der freyen Mitwirkung.

§. 113.

Totalimputation.

Das bisher Gesagte bezieht sich auf die Partialimputation; es gibt aber auch eine totale, welche in der Bestimmung des sittlichen Werthes, oder Unwerthes aus allen Handlungen eines Menschen zusammengenommen, als einem Ganzen besteht. Da hierbey alle Handlungen des Lebens in Betrachtung gezogen werden, so wird sie allezeit als im letzten Momente des wirklichen Lebens geschehend gedacht, und heißt daher auch das Endeurtheil. Um aus allen Handlungen ein Urtheil zu fällen, muß man sie einzeln durch-

gehen. Da finden sich denn manche gleichgültige, andere theils gute, theils böse. Da frägt sich nun; was wird im Ganzen für ein Urtheil entstehen? wird der Mensch nach der Totalimputation gleichgültig, wird er gut, und böse zugleich, oder wird er eines von beyden seyn?

§. 114.

Nothwendiges Resultat derselben.

Der Mensch kann sich bey dieser Imputation

a) Nicht gleichgültig finden; denn wenn er einmahl eine Zurechnung mit sich anstellen kann, so muß er das Bewußtseyn der Pflicht haben, gegen welche der Wille nimmer gleichgültig seyn kann; sonst wäre er eben deßwegen schon böse. Es ist aber nicht minder unmöglich, daß er sich

b) Zugleich gut, und böse finden sollte; denn der Wille, über dessen Beschaffenheit geurtheilt wird, ist ja nach der Gesinnung betrachtet, worin sein eigenthümliches Wesen besteht, ein und der nähmliche untheilbare Wille, nur die Handlungen, als das Materiale desselben sind theilbar. Wäre er nun zugleich gut und böse, so widerspräche er sich selbst, und würde sich selbst aufheben. Es ist also

c) Nothwendig, daß der Mensch sich in jedem

Momente seines Lebens entweder gut, oder böse nach seiner herrschenden Gesinnung finde. Ob er nun das eine, oder das andere sey, muß sich aus der Totalzurechnung, und zwar aus dem Uebergewichte des Guten über das Böse, oder umgekehrt ergeben. Wobey aber zu erwägen ist, daß man dieses Uebergewicht nicht etwa aus der blossen Zahl der guten, oder bösen Handlungen, sondern zugleich aus den Graden der Imputation derselben mit Hinsicht auf das Zeitverhältniß ihrer Ausübung entnehmen müsse.

§. 115.

Aus dem Begriffe dieser Imputation ergibt sich die Wichtigkeit jeder Handlung des menschlichen Lebens,

Aus dem Begriffe der Totalimputation ergibt sich die Wichtigkeit jeder freyen Handlung unsers ganzen Lebens; indem jede derselben ein unvertilgbares Zeugniß für oder wider uns abzulegen geeignet ist. Man soll also, um sich seines sittlichen Werthes immer besser bewußt zu werden, so viele gute Handlungen, als möglich ist, ausüben, und, da nur dasjenige gut ist, was dem sittlichen Gesetze entspricht, dasselbe auf alle auch noch so gleichgültig scheinenden Werke anzuwenden, und was daran Pflicht, und Gottes Wille sey, zu erforschen suchen. Wie sehr fehlen dagegen diejenigen, die aus sträflicher Nachlässigkeit, oder etwa gar aus Vorbedacht ihre Pflichten nicht erkennen, damit sie dieselben nicht erfüllen dürfen! Das ist ein wahrer Sklavensinn: nur der Sklave weicht dem Befehle sei-

nes Herrn aus, weil er ihn als drückend ansieht; das Kind hat herzliches Wohlgefallen, und innigste Begierde nach dem guten, und weisen Willen des Vaters.

§. 116.

Die Kostbarkeit der Zeit,

Ferner erhellet daraus die Kostbarkeit der Zeit. Alle meine Handlungen, die so wichtig für mich sind, fallen in die Zeit; ich muß sie demnach gut anwenden. Nur der gegenwärtige Moment ist in meiner Gewalt, ich darf ihn also nicht unbenützt vorbeygehen lassen. Ist er einmahl dahin, so kann ich ihn nicht mehr zurückbringen, nicht mehr ersetzen. In der Vergangenheit tritt er nur als Zeuge für, oder wider mich auf; ich soll ihn daher mit einem günstigen Zeugnisse für mich dahin schicken. Die Verhältnisse der Zeit, wie wichtig sind sie für meine höchste Bestimmung! Ich stehe in der Gegenwart, als dem Schauplatze meiner Thätigkeit, schaue von da in die Vergangenheit, um zu erforschen, was ich bin, schaue in die Zukunft, um zu bestimmen, was ich seyn, und werden soll.

§. 117.

Die Würdigung einzelner Handlungen in Ansehung ihres sittlichen Werthes,

Eine weitere Folge ist, daß, gleichwie die Partialimputationen zusammengenommen die totale hervorbringen, diese hinwieder sehr grossen Einfluß auf die Würdigung einzelner Handlungen habe. So entscheidet dieselbe über den Werth

a) Der dem Buchstaben nach gleichgültigen Handlungen, die im Leben des Menschen vorkommen,

b) Derjenigen, bey denen einzeln betrachtet, die Beschaffenheit, oder Grösse der Imputation zweifelhaft, oder ungewiß ist. Zu den letzteren gehören solche gesetzmässige Handlungen, bey welchen die Forderung des Gewissens mit jener des Gelüstens zusammentrifft, und bey denen man einzeln nicht weiß, ob sie aus Liebe zur Tugend, oder um der Sinnlichkeit willen ausgeübt worden sind.

c) Solcher, welche zwar eine Ueberwindung kosten, aber bey einem herrschend-bösen Willen, den man aus der Totalimputation abnimmt, verrichtet werden, die man also, obschon sie einzeln betrachtet eine gute Gesinnung anzeigen, doch im Zusammenhange mit dem Totalzustande dem guten Willen nicht zuschreiben kann. Darum heißt es: Im Zustand der Todsünde kann der Mensch nichts verdienstliches zum ewigen Leben wirken. Doch wird allerdings jener Totalzustand durch Ausübung einzelner guter Handlungen geändert, in so fern sie ein Uebergewicht des Guten hervorbringen.

§. 118.

Endlich folgt aus dem Begriffe der Totalim- Und ein

jederzeit bestimmter Grad des Verdienstes, oder der Schuld des endlichen Vernunftwesens.

putation eben so, wie aus jenem der Zurechnung überhaupt, daß sie nothwendig einen bestimmten Grad habe, welcher von dem grösseren, oder geringeren Uebergewichte des Guten über das Böse, oder umgekehrt abhängt. Woraus denn unwidersprechlich hervorgeht, daß die wirkliche Schuld eines endlichen Vernunftwesens eben so wenig, als sein Verdienst unendlich seyn könne. Wenn man daher von der Unendlichkeit der Sündenschuld spricht, so muß dieses in Beziehung auf das unendliche Ziel, wovon sich der Sünder entfernet, nicht aber in Anbetracht der Handlungen, woran er seine Schuld zeiget, verstanden werden.

§. 119.

Schwierigkeit bey dem Imputationsgeschäfte.

So richtig die im gegenwärtigen Abschnitte gegebenen Regeln sind, so schwer ist doch ihre Anwendung, und es ist die Zurechnung ein eben so schwieriges, als wichtiges Geschäft. Es ist schon ausserordentlich schwer, eine Imputation mit sich selbst vorzunehmen, obschon die Materialien dazu in unserem innersten Bewußtseyn liegen. Wir kennen uns selbst zu wenig, kennen zu wenig die geheimen Triebfedern unsers Herzens, die näheren, und entfernteren Einflüsse auf unsere Handlungen. Der Mensch größtentheils mit der Aussenwelt beschäftiget, reflektirt nähmlich viel zu wenig auf sich selbst. Es entfällt ihm auch von Zeit zu Zeit manches von dem, was er zur Beurtheilung seines moralischen Werthes in einem bestimmten Zeitpunkte nöthig hätte.

Ferner hält uns die Eigenliebe beständig ein Glas vor die Augen, durch welches uns die wahre Ansicht unserer Beschaffenheit sehr verrückt wird. Wie weislich ist demnach der Ausspruch des Apostels! **Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertiget; denn Gott ists, der mich richtet.**

Geht es dem Menschen nun so schlecht bey seiner eigenen Beurtheilung, wie viele Schwierigkeit muß nicht dieses Geschäft in Beziehung auf andere haben? Was in ihnen vorgeht, können wir nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst unseres eigenen Bewußtseyns erkennen, und da nimmt es schon die Beschaffenheit desselben an; daher messen wir andere gewöhnlich nach unserem Fusse. Wie unendlich verschieden sind nicht die Menschen in Ansehung ihrer Vorstellungen, Gefühle, und Begierden! Was dem einen sehr leicht vorkommt, kann dem andern höchst beschwerlich seyn, u. s. f. Daher die schöne Lehre des Evangeliums: **Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden. Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest?** Wodurch zwar die moralische Beurtheilung nicht aufgehoben, aber die größte Gewissenhaftigkeit dabey empfohlen wird. Aus dem Gesagten erhellet, daß zur Imputation ungemeine Wahrheitsliebe, und Unpartheylichkeit, grosse Selbst- und Menschenkenntniß gehöre, und daß das Studium der Anthropologie, insbesondere der Erfahrungsseelenlehre für den Moralisten unentbehrlich sey.

§. 120.

Wirkung der Zurechnung auf die Empfindung.

Wenn der Mensch das Urtheil über seine Willensbeschaffenheit gefället hat, so wirket das Bewußtseyn derselben auf die Empfindung, und bringt entweder Selbstzufriedenheit, Billigung, Ruhe, oder Selbstverachtung, Scham, Aengstlichkeit hervor, deren Wirkungen im inneren Sinne Gewissensbisse heissen. Dieses sittliche Gefühl wird durch den Glauben zu einem religiösen, und äussert sich einerseits durch Freudigkeit zu Gott, Hoffnung, und Vertrauen auf ihn, anderseits durch peinliches Andenken an ihn, Furcht vor seinen Gerichten und Strafen.

Dieses aus der Zurechnung hervorgehende moralisch-religiöse Gefühl heißt bey den Moralisten das nachfolgende Gewissen.

VI. Abschnitt.

Von der Beziehung des guten Willens auf das Gesetz, oder von der Tugend.

§. 121.

Folgen aus dem Begriffe der Tugend.

Die dem sittlichen Gesetze angemessene Willkür heißt Tugend.

Da das Gesetz der Tugend nicht den blossen Buchstaben, sondern auch, und zwar vorzüglich den Geist des Willens fordert, so muß sich die Angemessenheit der Willkür zum Gesetze nicht bloß auf die Handlungen, sondern auch auf die Denkungsart beziehen. Gesetzmässige Handlungen also, die man nicht aus guter Absicht, um des Guten, oder um Gotteswillen verrichtet, sollen nie mit dem ehrwürdigen Nahmen der Tugend beleget werden.

Da ferner die Forderung des sittlichen Gesetzes unendlich, folglich kein endliches Vernunftwesen in irgend einem Zeitmomente demselben ganz angemessen ist, so ist die Tugend nicht Heiligkeit, sondern nur Annäherung an dieselbe, als welche in der völligen Angemessenheit zum Gesetze besteht. Daher der Tugendbegriff auch auf Gott nicht paßt; er ist nicht tugendhaft, sondern heilig, und zwar der allein Heilige zu nennen. Woraus auch unwidersprechlich folgt, daß die Tugend allemahl einen Grad habe, welcher nach den Regeln der Imputation bestimmt werden muß.

§. 122.

Schriftvorstellung von der Tugend.

In der heiligen Schrift wird die Tugend als etwas wohllautendes, und wohlgefälliges vorgestellt. Sie heißt Heiligkeit, und Heiligung wegen ihrem Ziele, dem sie sich unaufhörlich annähert; Weisheit des Geistes, Gerechtigkeit,

Rechtschaffenheit, Wahrheit, Reinigkeit des Herzens, Licht, und Leben; Geist, oder Gesinnung Gottes, und Jesu Christi, Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit, Gottesverehrung, Gehorsam gegen Gott und Jesum, lebendiger Glaube, Liebe zu ihm. Ihre Aeusserungen werden gute Werke, Werke des Lichtes, Früchte des Geistes, u. s. f. genannt.

§. 123.

Tugend in der Gesinnung, und Handlung.

Man kann die dem Gesetze angemessene Willkür entweder nach der Gesinnung, und Denkungsart, oder nach den Handlungen, in denen sie sich äussert, betrachten; daher man die Tugend in der Gesinnung von der Tugend in der Handlung unterscheidet. Tugend in der Gesinnung ist untheilbar, und einzig, allezeit, und überall die nähmliche; denn ihr Zweck ist nur einer, die Annäherung an die unendliche Selbstthätigkeit, oder an Gott. In der Handlung aber ist sie mannigfaltig, daher die verschiedenen Benennungen; innere, und äussere Tugend, Keuschheit, Sanftmuth, Friedfertigkeit, u. s. f.

§. 124.

Sittliche, und religiöse (theologische) Tugend.

Die tugendhafte Willensthätigkeit hat einen Gegenstand, worauf sie geht, oder welchen sie behandelt; sie hat einen Zweck, weßwegen sie handelt; jener macht den Gehalt, dieser die Form des Willens, oder die Gesinnung aus. In Be-

ziehung auf ihren Gegenstand heißt sie sittlich, und die darauf gerichteten Handlungen werden im eigentlichsten Verstande die Sitten des Menschen genannt. In Hinsicht auf den Zweck nennet man sie religiös, oder theologisch, weil der Tugendendzweck kein anderer, als Gott ist; daher auch die zur förmlichen Darstellung dieser Gesinnung ausgeübten Handlungen religiöse heissen. Man kann sich nichts zum Zwecke machen, wonach man keine Begierde, woran man kein Wohlgefallen, oder wozu man keine Liebe hat; tugendhafte Gesinnung hat also Liebe zu Gott. Was nicht ist, kann nicht geliebt werden; die Liebe setzt nothwendig den geliebten Gegenstand voraus, das heißt, die Liebe führt zum Glauben. Unter dieser Voraussetzung erwartet der Liebende die Vereinigung mit dem Geliebten; die Liebe mit dem Glauben verbunden erzeugt die Hoffnung. Die tugendhafte Gesinnung schließt also ihrer inneren Wesenheit nach Glauben, Hoffnung, und Liebe in sich, worunter die Liebe das Vornehmste ist I. Kor. XIII. 13.

§. 125.

Natürliche, und christliche Tugend.

Die Tugend setzt moralisch-religiöse Kenntnisse voraus, nach deren Anleitung sie geübt wird. Die vollständigste und beste Anweisung dazu gibt die christliche Offenbarung, und die darnach ausgeübte Tugend heißt christliche, im Gegensatze mit der natürlichen; worunter man aber nicht etwa die Ausübung bloß äusserlicher

legaler Handlungen, sondern eine Tugend versteht, die irgend ein Mensch nach der auf dem natürlichen Wege erhaltenen göttlichen Erleuchtung durch Gottes Gnade in der guten, auf den wahren Gott gerichteten Gesinnung ausübt. Daß auch eine solche Tugend einen Werth habe, bestättiget Vernunft, und Schrift. Gott, sagt Petrus Apostelgesch. X. 34. 35., **sieht die Person nicht an, sondern, wer ihn fürchtet, und Recht thut, der ist ihm in jedem Volke angenehm.** Der Erlöser schätzte die Tugend, wo er sie immer antraf; denn das Gute geht ja immer von einer, und der nähmlichen Urquelle aus.

§. 126.

Werth der Tugend.

Die Tugend hat einen inneren unbedingten Werth wegen ihrem Zwecke, der an sich, und absolut gut ist. Es ist nichts in der ganzen weiten Welt, was ohne alle Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein tugendhafter Wille. Alles übrige hat nur in so fern einen Werth, als es entweder als Grund, oder als Folge der sittlich guten Gesinnung angesehen werden kann. Die Erfüllung aller unserer Hoffnungen, die Erreichung aller Wünsche, die günstige Ausführung aller Zwecke, und Absichten, die gesammte Glückseligkeit, wonach jeder Mensch unablässig strebt, kann nur dann gebilliget werden, wenn, und in wie fern sie allein durch die Tugend bewirkt worden ist. Ein sol-

cher Werth wird derselben auch in der heiligen Schrift beygelegt. Matth. VI. 19. 20. I. Tim. VI. 6. I. Joh. II. 17. u. s. m.

§. 127.

Tugend ist Gottesdienst.

Die Tugend ist Gottesdienst. Denn wir dienen demjenigen, dessen Willen wir erfüllen; nun ist es aber der Wille Gottes, daß wir tugendhaft seyn sollen; denn seinen Willen erkennen wir an dem sittlichen Gesetze, und dieses fordert die Tugend. Sie ist auch der einzig wahre Dienst Gottes, und es ist unmöglich, ihm durch etwas anderes, als die Tugend zu dienen, weil sein heiliger Wille einzig, und allein auf das sittlich Gute, und nicht, wie der Wille endlicher Wesen, noch auf etwas anderes, auf Befriedigung der Sinnlichkeit gerichtet seyn kann. Daher auch der christliche Gottesdienst ein moralischer ist. Jakob. I. 27. Alle Handlungen demnach, mit welchen wir Gott dienen, und seine Ehre befördern wollen, können keinen anderen Zweck haben, als die tugendhafte Gesinnung entweder in uns zu erregen, oder die erzeugte darzustellen. Hat jemand bey seinem Gottesdienste eine andere Absicht, so stellt er sich nicht den allheiligen, rein geistigen Gott, sondern ein Wesen, welches sinnliche Begierden, und Bedürfnisse hat, also ein Geschöpf vor, dem er, statt dem wahren Gott zu dienen, einen blossen Weltdienst erweiset.

§. 128.

Scheintugend.

Je vortrefflicher der Werth der Tugend ist, desto mehr müssen wir uns hüten, daß wir nicht etwa den Schein dabey für Wahrheit halten. Das wahre Wesen, der Geist der Tugend besteht in der guten, auf Gott gerichteten Gesinnung; wo diese fehlt, ist keine Tugend, wenn auch die Handlungen noch so glänzend seyn sollen. Sie sind ein Körper ohne Geist, sie sind nicht Tugend, sondern blosse Werkheiligkeit, welche nach Vernunft und Offenbarung gar keinen sittlichen Werth hat. Matth. V. 8. XV. 8. Mark. VII. 2 — 24. Joh. IV. 23. I. Kor. XIII. I. Tim. IV. 8. Gibt jemand beym Bewußtseyn des Mangels seiner guten Gesinnung dieselbe doch vor, so ist er ein Heuchler, dessen Denkungsart abscheulich, und für den ganzen Charakter höchst verderblich ist. Wer Tugend heuchelt, ist der schändlichste Lügner, und versündiget sich mehr als jeder Uebelthäter an der wahren Tugend dadurch, daß er sie zweifelhaft machet, und um ihren Kredit bringt. Heuchler sind auch viel weniger, als andere Sünder, einer Besserung empfänglich: kein Wunder, daß der sonst überall sanfte Erlöser denselben so feurige Strafpredigten hielt. Matth. XXIII. Luk. XI.

VII. Abschnitt.

Von der Beziehung des bösen Willens auf das Gesetz, oder von der Sünde.

§. 129.

Begriff der Sünde.

Sünde besteht in einem dem sittlichen Gesetze widersprechenden Willen. Weil das sittliche Gesetz Gottes Gesetz ist, so wird die Sünde ganz recht als freywillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes beschrieben. Da die Moral nothwendig auf Gott, und Religion führet, so muß jede Sünde als eine solche Uebertretung angesehen werden, und der von einigen Moralisten aufgestellte Begriff einer bloß philosophischen Sünde, die zwar eine dem vernünftigen Wesen, und der moralischen Vernunft entgegengesetzte Handlung, aber keine Uebertretung des göttlichen Gesetzes wäre, weil der Handelnde entweder von Gott nichts weiß, oder auf ihn wirklich nicht denkt, ist widersprechend.

In der Schrift heißt die Sünde Gesetzwidrigkeit, Ungerechtigkeit, ein Fall, Gesinnung des Fleisches, Tod, Finsterniß, Feindschaft Gottes, Ungehorsam, Empörung gegen ihn, Abfall von ihm, Treulosigkeit, u. s. f.

§. 130.

Eintheilung derselben.

Man kann die Sünde eben so, wie die Tugend nach der Gesinnung, und Handlung betrachten. So wie es der Gesinnung nach nur eine Tugend gibt, so gibt es in dieser Hinsicht nur eine Sünde; denn die böse Gesinnung ist überall eine, und die nähmliche. Aber der Handlung nach ist sie mannigfaltig, und erhält verschiedene Nahmen. Zuvörderst unterscheidet man eine innere, und äussere Sünde. Die innere Sünde wird in Gedanken und Empfindungen, Begierden, und Gefühlen begangen. Daß man sich auch innerlich versündigen könne, erhellet

a) Aus dem Begriffe des sittlichen Gesetzes, welches alle möglichen Handlungen in seine Sphäre zieht, und das höchste Gut in der innern, und äussern Welt zu realisiren befiehlt.

b) Aus dem Zusammenhange der inneren Thätigkeit mit der äusseren.

c) Aus der heiligen Schrift: **Wer ein Weib mit Begierlichkeit ansieht** (sagt Jesus Matth. V. 28.), **hat in seinem Herzen mit selbem schon die Ehe gebrochen.** Sieh Matth. XII. 34. XV. 19. 20. u. s. f.

§. 131.

Stufenordnung der inneren Sünden.

Die Stufenordnung der inneren Sünden ist folgende. Am ersten entsteht der Gedanke an die sündhafte Handlung; dieser Gedanke wirkt auf den Naturtrieb, und erwecket das Gefühl der Lust, oder ein Wohlgefallen; diese Lust wirkt wieder zurück auf den Trieb, und es entsteht ein Streben, eine Begierde nach der Handlung, und zwar, je nachdem diese entweder auf eine bloß innere, oder zugleich auch auf äussere Wahrnehmung geht, eine innere, oder äussere Begierde. So fangen also die inneren Sünden mit dem Gedanken an, gehen dann zur Lust, und von dieser zur Begierde über. Dieß ist überhaupt der natürliche Gang der innern Thätigkeit des Menschen in seinem Bewußtseyn; und da diese nicht jederzeit in unserer Gewalt steht, so sind Gedanken, Gefühle, und Begierden nur dann, und nur in soweit Sünde, wann, und in wie weit sie mit dem freyen Willen in Verbindung stehen. Wobey noch zu merken ist, daß auch ein freywilliger Gedanke an eine sündhafte Handlung erlaubt seyn könne, wenn nähmlich ein solcher Gedanke pflichtmässig ist, z. B. um sich zur Erfüllung seiner Amtspflichten zu unterrichten: und in so fern ein solcher Gedanke erlaubt ist, ist auch das Wohlgefallen an dem Gedanken der sündhaften Handlung nicht sündhaft. Dieses Wohlgefallen an dem blossen Gedanken ist aber wohl zu unterscheiden von dem freywilligen Wohlgefallen an der sündhaften

Handlung selbst, als dem Gegenstande des Gedankens; dieses ist allemahl sündhaft; denn Lust und Begierde gehören nicht mehr zum Gedanken, sondern zur Ausführung der gedachten sündhaften Handlung, welche niemahls erlaubt seyn kann.

§. 132.

Ueber das Wohlgefallen an einer sündhaften Handlung.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob es nicht erlaubt sey, ein Wohlgefallen an einer sündhaften Handlung zu haben, wenn man sie unter solche Umstände denkt, in welchen sie nicht sündhaft wäre. Die Antwort ist: Nein; denn jene Umstände werden nur im Gedanken gesetzt; also wird die Sünde nur in der Vorstellung, nicht in der Wirklichkeit aufgehoben; es ist also immer ein Wohlgefallen an einer wirklichen Sünde, also nothwendig böse: nichts zu sagen, daß ein solches Wohlgefallen auch zugleich mehr oder weniger gefährlich sey. Da öfter aus einer sündhaften Handlung ein Vortheil entspringt, so kann man fragen, ob es nach der Tugendlehre erlaubt sey, sich über denselben zu freuen. Antwort: Es ist nicht erlaubt, sich über jenen Vortheil als Folge der Sünde, und des bösen Willens zu freuen, wohl aber, in so fern jener Vortheil als etwas, was dem guten Willen Gelegenheit zur Tugend gibt, betrachtet werden kann. Daher darf die Sünde um eines auch noch so grossen Vortheils willen nie ausgeübet, wohl aber darf, und soll die aus der schon einmahl gesche-

henen Sünde vorhandene Folge zum Guten benützet werden. Daher nennet die Kirche mit Hinsicht auf das grosse Werk der Erlösung die Sünde Adams eine glückliche Sünde.

§. 133.

Weitere Eintheilung der Sünden.

Da die Handlungen theils auf ein Thun, theils auf ein Lassen hinausgehen, so gibt es also auch Begehungs- und Unterlassungssünden; durch jene wird etwas gegen das Gesetz in der Welt verändert, durch diese etwas unverändert gelassen. Ferner werden die Sünden unmittelbar in eigener Person, oder vermittelst freyer Mitwirkung begangen; daher eigene, und fremde Sünden.

Man unterscheidet auch die vorsetzlichen von den unvorsetzlichen. Jene sind nicht so vorzustellen, als wenn dabey die förmliche Uebertretung des Gesetzes selbst Zweck wäre: dieß wäre mehr als teuflisch; es setzte einen eigenen Trieb nach der Sünde als solcher im Menschen voraus. Niemahls sündiget ein Mensch, um zu sündigen, sondern um irgend eines Vortheiles der Sinnlichkeit willen, und auch dieses nur in so fern, als er auf denselben acht hat: so lange er auf die Forderung des Gewissens aufmerket, kann ihm das Gelüsten nichts anhaben. Die Vorsetzlichkeit der Sünde besteht also darin, daß der Mensch seine Aufmerksamkeit freywillig von dem bey der Handlung wirklich erkannten, im Bewußtseyn

ihm vorschwebenden Gesetze ab, und auf die entgegengesetzte Forderung der Sinnlichkeit hinlenket. Unvorsetzlich wird daher jene Sünde seyn, welche gegen das bey der Handlung sträflicherweise nicht erkannte Gesetz begangen wird; sie heißt Sünde aus Unwissenheit, Unachtsamkeit, Uebereilung, Leichtsinn, u. s. f.

§. 134.

Unterschied der Sünden nach der Gattung,

Wenn man die Merkmahle einer Handlung, welche auch Umstände heissen, auffaßt, so bekommt man einen Begriff von derselben, welcher, wenn er sich nur auf eine einzelne Handlung bezieht, ein individueller, wenn er auf mehrere geht, ein Gattungsbegriff heißt. Daher gehören diejenigen Sünden zur nähmlichen Gattung, die unter dem nähmlichen Gattungsbegriffe stehen, wie z. B. der Diebstahl eines Groschen, und der Diebstahl von hundert Gulden. Gehören sie aber nicht unter den nähmlichen Gattungsbegriff, so sind sie von verschiedener Gattung, wie z. B. der Diebstahl in, oder ausser dem Gotteshause; denn der Umstand der Entheiligung eines zur öffentlichen Andacht bestimmten Ortes ist als Merkmahl in dem Begriffe des Diebstahls nicht enthalten. Solche Umstände verändern die Gattung; da hingegen der beym Diebstahl vorkommende Umstand eines grösseren Schadens am Eigenthume immer noch zum Begriffe des Diebstahls gehört, und daher kein die Gattung veränderender, sondern ein erschweren-

der ist. Da es aber oft auf die Willkür ankommt, welche Merkmahle in den Gattungsbegriff aufgenommen werden, so ist die Bestimmung der Gattung auch oft schwankend, und zweifelhaft. Sie ist aber für das innere Gericht des Gewissens auch nicht so nothwendig, wenn man nur alle nöthigen Umstände weiß, sie mögen nun zu einer, oder verschiedener Gattung gehören. Für das äussere Gericht ist eine solche Entscheidung mehr erforderlich; in so fern z. B. auf gewisse Gattungen der Sünden bestimmte Strafen gesetzt sind, muß man allerdings wissen, von welcher Gattung der zubeurtheilende Sünder sey.

§. 135.

Die Zahl der Sünden hängt von der Wiederhohlung einer, und der nähmlichen Sünde in der Zeit ab. Dabey kommt es also darauf an, was man sich für einen Begriff von der Einheit der Handlung mache, oder was man als zu einer Handlung gehörig annehme. Da hier von freyen Handlungen die Rede ist, so wird die Regel gelten: Alles das macht **eine** Handlung aus, was in dem Zwecke derselben enthalten ist. Ist alles zum Zwecke gehörige geschehen, so ist die **eine** ganze Handlung da, und wenn sie nun wiederhohlet wird, so erwächst sie zu einer Zahl. Ist noch nicht alles zum Zwecke der Handlung gehörige wegen einem eintretenden Hindernisse vollbracht, so sagt man, sie sey unterbrochen

Zahl;

worden. Da der Zweck vom freyen Willen abhängt, und der eine mehr, der andere weniger in selben aufnimmt, so kann bey jenem eine Handlung seyn, was bey diesem mehrere ausmacht; und es ist also bey der Bestimmung der Zahl der Sünden manches zweifelhaft. Man sieht hier darauf, was gewöhnlich zu einer Handlung gerechnet wird, und hat übrigens nicht Ursache, im Zweifel zu ängstlich zu seyn; indem, wenn man nur weiß, wieviel Böses geschehen, und wie lange einer darin verharret ist, die Zurechnung ganz ordentlich gemacht werden kann.

§. 136.

Und Grösse. Wichtiger ist die Ansicht der Sünden nach der Verschiedenheit ihrer Grösse, oder Schwere. Zur Bestimmung jeder Grösse gehört ein Maßstab; dieser ist entweder ein Theil, oder das Ganze. Mißt man einen Theil an dem andern, so erhält man die relative, mißt man den Theil an dem Ganzen, so bekommt man die absolute Grösse, oder die Grösse an sich. So ist es auch mit den Handlungen; sie sind als Theile der ganzen handelnden Thätigkeit, oder Wirkungssphäre des Menschen anzusehen, und man kann sie, um ihre Grösse zu bestimmen, entweder untereinander, oder mit der ganzen Wirkungssphäre vergleichen. Wenn man dieß mit sündhaften Handlungen thut, so erhält man theils die relative, theils die absolute Grösse, und Schwere der Sünden.

§. 137.

Wenn man die Sünden untereinander vergleicht, so unterscheiden sie sich gar sehr nach ihrer Grösse. Um diesen Unterschied zu finden, hat man auf die Regeln der Imputation zu sehen. Nach diesen ist die Sünde desto grösser, je grösser die Forderung des Gewissens auf der einen, und je kleiner die Forderung des Gelüstens gegen die Pflicht auf der anderen Seite war. Also je mehrere Beweggründe zur Pflicht, je grösser die übeln Folgen, je länger die Verharrung in der Sünde, je öfter die Wiederhohlung, je geringer die Versuchung, je leichter die Vermeidung, desto grösser ist die Sünde. Dieß gilt nicht nur von den äusseren, sondern auch von den inneren Sünden. Bey diesen ist das freywillige Wohlgefallen an einer sündhaften Handlung mehr Sünde, als der Gedanke, und die Begierde mehr, als das Wohlgefallen, weil sie mehr an die Ausführung gränzt. Ja eine freywillige vollständige Begierde, welche nicht bloß auf innere, sondern auch auf äussere Ausführung gerichtet ist, ist der wirklichen äusseren That im Gewissen, und vor Gott gleichzuschätzen; weil von Seite des Willens alles zur Ausführung gehörige vorhanden war, also die nicht erfolgte äussere That einem unwillkürlichen Hindernisse zuzuschreiben ist. Geht hingegen die Begierde nur auf innere Wahrnehmung, so ist sie der äusseren That nicht gleich zu achten. Daß sie aber bloß auf innere Ausführung ging, erhellet

Die Grösse der Sünden ist theils relativ,

aus dem, wenn alle Umstände zur äusseren That vorhanden waren, und dieselbe doch nicht vollbracht worden ist.

§. 138.

Theils absolut.

Um die absolute Grösse eines Theiles zu finden, muß man denselben mit dem Ganzen vergleichen. So wird, wenn z. B. das Ganze eine Grösse, wie 10 hat, was unter 5 ist, klein, was darüber geht, groß, beydes nach dem Masse der Entfernung von der Mittelzahl seyn. Will man also die absolute Grösse einer Handlung bestimmen, so muß man sie mit dem ganzen Umkreise der handelnden Thätigkeit in Vergleichung setzen. Der Mensch hat nähmlich in der wirklichen Welt eine bestimmte Sphäre seiner gesammten Thätigkeit, über welche hinaus er weder Gutes, noch Böses wirken kann. Wenn man nun die Handlungen auf dieselbe bezieht, so ergibt sich, daß einige groß, andere klein, beydes in gewissen Graden seyn. Diese Wirkungssphäre kann

a) Bey dem Menschen in seiner Gattung, gleichsam im Durchschnitte,

b) Bey den einzelnen Menschen betrachtet, und die sündhafte Handlung auf beyde bezogen werden. Diese Beziehung kann theils objektiv nach dem Gegenstande der Handlung, theils subjektiv nach der dabey handelnden Thätigkeit geschehen.

§. 139.

Die Grösse der Sünde muß sowohl aus ihrem Gegenstande,

Bezieht man den Gegenstand der Handlung auf den Wirkungskreis der Gattung, so ergibt sich, daß manche Handlungen einen grossen und wichtigen, manche hingegen einen geringen Gegenstand haben. So ist das Leben eines Menschen ohne Zweifel wichtig, und eine darauf sich beziehende Handlung, als z. B. Todtschlag, groß; da hingegen ein unnützes Wort, eine unschädliche Scherzlüge dem Objekte nach etwas geringes, und kleines ist. Mit Hinsicht auf den Wirkungskreis der Gattung heissen die Sünden groß, oder klein an sich, in ihrer Gattung (in genere vel natura sua).

Man muß aber ihren Gegenstand nicht bloß mit der Wirkungssphäre der Gattung, sondern auch mit der individuellen, worauf sie gerichtet sind, vergleichen. Bey dieser Vergleichung kann ein nach der Gattung kleiner Gegenstand groß werden, und umgekehrt, wegen dem Einflusse, den derselbe in einzelnen Umständen entweder unmittelbar an sich, oder mittelbar in seinen Folgen auf den gesammten Umkreis der Thätigkeit bestimmter Menschen hat. So kann der Diebstahl etlicher Groschen in einem einzelnen Falle groß, eben so eine an sich geringe Sünde wegen dem in besonderen Fällen daraus entstehenden Aergernisse schwer werden. In dieser Vergleichung nennet man die Sünden groß, oder klein aus den Umständen, oder wie die Mo-

ralisten sagen per accidens, weil das Individuum zur Gattung sich wie Theil zum Ganzen, oder wie Akzidenz zur Substanz verhält.

§. 140.

Welcher theilbar, oder untheilbar ist,

Wichtige Gegenstände sind entweder theilbar, oder untheilbar; jene lassen sich in einem Theile denken, der in Anbetracht des Ganzen nicht mehr von Wichtigkeit ist, diese aber nicht. So ist äusseres Eigenthum an sich für den Menschen allerdings wichtig, aber man kann sich doch einen so geringen Theil desselben vorstellen, der in Ansehung des ganzen Eigenthumes eines Menschen von keinem Belange ist. Das Leben eines Menschen hingegen ist seiner Substanz nach nicht theilbar, also können die auf selbes gerichteten Handlungen, sey es nun zur Zerstörung, oder Erzeugung, ihrem Gegenstande nach nie geringfügig seyn. So ist das Uebersinnliche untheilbar, und wichtig, folglich auch die darauf sich beziehende Wahrheit. Es hat daher der Kirchenrath von Trient ganz recht erkläret, daß es in Glaubenssachen eben so wenig, als bey den Handlungen, die auf Befriedigung des Geschlechtstriebes gehen, eine Geringfügigkeit des Gegenstandes gebe.

§. 141.

Als auch aus der dabey bewiesenen Thätigkeit

Aus der bisherigen objektiven Beziehung der Handlung auf die Wirkungssphäre ergibt sich noch nicht das entscheidende Urtheil über die Grösse

der Sünde; man muß auch die bey dem Gegenstande vorkommende Thätigkeit des handelnden Subjektes in Betrachtung ziehen, um darnach zu bestimmen, ob diese Thätigkeit in Hinsicht auf das Objekt groß, oder klein zu nennen sey. So wird, wenn die Grösse des Gegenstandes 6 ist, die Thätigkeit unter 3 für klein, über 3 für groß in Ansehung desselben zu halten seyn.

des Sünders entnommen werden.

Die handelnde Thätigkeit ist theils die erkennende, theils die ausführende. Auf beyde muß Rücksicht genommen werden. Es wird demnach in dieser Rücksicht die Sünde groß, oder klein seyn, je nachdem es die erkennende, und ausführende Thätigkeit in Anbetracht ihres Gegenstandes ist. Daher kann eine ihrem Gegenstande nach schwere Sünde gering seyn

1. Wegen dem geringen Masse der Erkenntniß, vermög welcher der Gegenstand nicht als ein wichtiger vorgestellt wurde. Alles, was die mögliche Erkenntniß, und die dazu erforderlichen Thätigkeiten des Geistes, Einbildungskraft, Aufmerksamkeit u. s. f. beschränket, vermindert die Sünde, wie z. B. unwillkürliche, heftige Gemüthsbewegungen u. s. f.

2. Wegen dem geringen Grade der Ausführung, das ist, der empfindenden Thätigkeit, welche das Wohlgefallen, und die Begierde in sich schließt.

Hingegen kann eine ihrem Gegenstande nach geringe Sünde schwer werden

1. Wegen der grossen Erkenntniß, kraft welcher ein geringer Gegenstand als wichtig an sich, oder in seinen Folgen vorgestellt, und als solcher zum Zwecke gemacht wird. Wenn jemand die Absicht hat, seinem Nächsten durch eine an sich geringfügige Handlung einen grossen Schaden zu thun, wenn ein anderer das Gesetz seines Obern zwar in einer geringen Sache, aber in der Absicht übertritt, um das obrigkeitliche Ansehen überhaupt herabzusetzen, so begeht der eine, wie der andere eine schwere Sünde.

2. Wegen der Grösse der ausführenden Thätigkeit, das ist, des dabey vorkommenden Wohlgefallens, und der Begierde; wenn sie nähmlich so groß ist, daß sie auch einem wichtigen Gegenstande angemessen wäre.

§. 142.

Eine grosse Sünde heißt in Ansehung der dabey vorkommenden Gesinnung eine Todsünde.

Aus den Handlungen schließt man auf die Gesinnung, oder Denkungsart, deren Ausdruck sie sind. Diese ist bey grossen sündhaften Handlungen überwiegend böse; denn schwere sündhafte Handlungen sind in ihren Wirkungen auf den ganzen Thätigkeitskreis des Menschen überwiegend schlecht, also ist es auch die Gesinnung. In der Gesinnung besteht das Wesen des Geistes,

und die sittlich gute macht das geistige Leben aus, welches nothwendig durch die entgegengesetzte überwiegende böse Denkungsart aufgehoben wird. Deßwegen heißt eine grosse sündhafte Handlung in Rücksicht auf die dabey vorkommende Gesinnung eine Todsünde. Bey dieser Sünde herrscht die böse Gesinnung, deren Grundmaxime so lautet: „Ich will meinem Gelüsten folgen, und auf „das Gewissen nur in so fern achten, als dabey „meine Sinnlichkeit keinen Abbruch leidet." Hier wird also das sittliche Gesetz der Natur untergeordnet, und deßwegen heißt dieser Zustand, der Zustand der sittlichen Verkehrtheit, weil die moralische Ordnung, kraft welcher die Natur unter dem Tugendgesetze stehen soll, umgekehrt wird. Wegen der hierbey herrschenden Sinnlichkeit, oder Weltliebe haben auch die Moralisten die Todsünde als eine Anhänglichkeit an die Geschöpfe mit Abweichung von Gott beschrieben.

§. 143.

Eine geringe wird läßlich genannt.

Bey einer geringen sündhaften Handlung ist die Gesinnung überwiegend gut; es herrscht die Grundmaxime der Sittlichkeit und Tugend. Es können daher jene gesetzwidrigen Handlungen nicht als aus einem herrschenden bösen Willen entspringend, sondern sie müssen als gelegenheitliche, obschon sträfliche Abweichungen von der herrschenden Tugendgesinnung vorgestellt werden. Daher sie Sünden der menschlichen Schwäche und Gebrechlichkeit heissen. Sie werden auch allgemein

läßliche Sünden genannt; weil nähmlich ein solcher Sünder in seiner guten Gesinnung, die ihn belebt, selbst den Grund der Hoffnung zur Vergebung findet, welches auf den Todsünder nicht paßt; indem derselbe auf seinen herrschend bösen Willen sich nicht stützen kann, sondern denselben erst ablegen, und eine überwiegend gute Gesinnung in sich erzeugen muß, um sich der Vergebung würdig achten zu können.

§. 144.

Dieser Unterschied ist auch in der heil. Schrift gegründet.

Die Unterscheidung der Tod- und läßlichen Sünden, so wie die Benennung der ersteren, ist auch ganz der heil. Schrift gemäß. Sie stellet nicht nur die Sünde als einen geistigen Tod vor, sondern machet auch einen ausdrücklichen Unterschied zwischen einer Sünde zum Tode, und nicht zum Tode I. Joh. V. 16. 17. Diese Stelle ist sehr merkwürdig.

Voraus empfiehlt Johannes den Glauben an den Sohn Gottes, und fügt dann hinzu (15. V.): Was wir immer nach dem Willen desselben, oder in seiner, das heißt, in der guten Gesinnung begehren werden, das werden wir erhalten. Da aber kein Mensch fehlerfrey ist, so sagt er weiter: Wenn auch jemand eine Sünde auf sich hätte, die aber nicht zum Tode ist, oder die herrschend gute Gesinnung nicht aufhebt, so könne er doch noch seine Wünsche Gott vortragen, und um Erhörung bitten, und dieß können auch an-

dere für ihn thun, in der Hoffnung der Gewährung; weil die aus seiner herrschenden Gesinnung hervorgehenden Wünsche nur auf das gerichtet sind, was seine Thätigkeit zum Guten, oder sein geistiges Leben befördert. Begeht hingegen jemand eine Sünde zum Tode, die nähmlich seinen guten Willen aufhebt, so könne man, gleichwie er selbst in diesem Zustande nicht gottgefällig bethen kann, auch für ihn, das ist, in seinem Nahmen, oder nach seiner Gesinnung nicht bethen, und Gott seine Wünsche, die auf nichts gutes gerichtet sind, nicht im Vertrauen vortragen, sonst äusserte der Bethende selbst eine böse Gesinnung. Wer für einen solchen bethet, kann nur den aus seiner eigenen guten Gesinnung hervorgehenden Wunsch Gott vortragen, der in Beziehung auf einen solchen Sünder kein anderer seyn kann, als daß Gott ihn zur Sinnesänderung führen möge. Die ersten Christen haben in ihren öffentlichen Zusammenkünften einen genauen Unterschied zwischen dem Gebethe für ihre würdigen Mitglieder, und für die Sünder gemacht. Im 17. Verse weicht die Vulgata vom Grundtexte ab; nach diesem soll es heissen; *et est peccatum non ad mortem*, und der Sinn des Apostels ist: „**Alles Unrecht ist Sünde, „aber es ist nicht jede Sünde zum Tode.**"

§. 145.

Diese Eintheilung in Tod- und läßliche Sünden darf nicht als eine Regel zur Ausübung Warnung gegen den Mißbrauch

dieser Unterscheidung.

der Handlungen, sondern nur zur Beurtheilung der schon ausgeübten gebrauchet werden. In ersterer Hinsicht ist sie soviel als nicht vorhanden; hier heißt es; Meide alles, was immer böse, thue alles, was immer gut ist. Macht es sich jemand zur Regel, nur die Todsünden zu vermeiden, in Ansehung der läßlichen aber eben nicht zu ängstig zu seyn, so ist eine solche Denkungsart selbst schon Sünde, sie ist mit der Gefahr in wirklich schwere Sünden zu fallen, verbunden; und da in unzähligen Fällen, was schwer, was gering sey, nicht genau bestimmt werden kann, so gibt ein solcher auch einen sehr sträflichen Leichtsinn in Ansehung seines Heiles zu erkennen.

§. 146.

Schwierigkeit, die Grösse einer Sünde in einzelnen Fällen zu bestimmen.

Um zu bestimmen, was in einem einzelnen Falle Tod- oder läßliche Sünde sey, müssen die bisher gegebenen Regeln angewandt werden. Diese Anwendung ist äusserst schwer; daher sagt der heil. Augustin (Enchir. Kap. XVII.): „Welche „Sünden gering, welche schwer seyn, soll nicht „so fast nach menschlichem, alsvielmehr nach gött„lichem Urtheile gemessen werden." Und der heil. Thomas (Quodlibet Frage IX. Art. XV.): „Jede Aufgabe, worin über eine Todsünde gefragt „wird, wird, wenn die Wahrheit nicht aus„drücklich da liegt, mit Gefahr gelöset." Diese an Tugend und Gelehrsamkeit grossen Männer erkannten also die Schwierigkeiten dieses Geschäftes besser, als viele Moralisten nachfolgender Zeiten,

die über die Grösse der Sünden mit Leichtigkeit abgesprochen haben. Bisweilen sind freylich die Merkmahle so auffallend, daß kein Zweifel obwaltet; aber in unzähligen Fällen ist die Grösse der Sünden zweifelhaft, indem man oft schon den Gegenstand der Handlung nicht gehörig würdigen, noch öfter aber die dabey bewiesene Thätigkeit der Erkenntniß, des Wohlgefallens, und der Begierde nicht bestimmen kann. Da bey dieser Bestimmung auf das Subjekt gesehen werden muß, so kann die nähmliche Handlung bey dem einen Tod-, bey dem andern läßliche Sünde seyn.

§. 147.

Was von den

Die Moralisten bemühen sich zwar, bestimmte Regeln zur Führung dieses Geschäftes anzugeben; aber zur unfehlbaren Entscheidung in jedem einzelnen Falle können sie doch nicht dienen. So sagen sie, man soll auf die Aussprüche der heil. Schrift sehen. Was dort als Todsünde vorgestellt wird, müsse ungezweifelt dafür gehalten werden; dieß erkenne man daraus, wenn es von einer Sünde heißt, sie sey abscheulich, verdiene den Fluch, schliesse vom Reiche Gottes aus, u. s. f.

Allein so vortrefflich, und über alles erhaben immer die Sittenlehre des Evangeliums ist, so gibt sie uns doch keine so genauen Bestimmungen über die Grösse der Sünden in einzelnen Fällen. Ihr Zweck ist nicht sowohl, einen Maßstab für die be-

gangenen Sünden, als eine Anweisung zum immerwährenden Fortschritte im Guten zu geben, nach dem grossen Wahlspruch: „Seyd vollkommen, wie euer Vater im Himmel." Sie warnet daher vor aller Sünde ohne Unterschied, fordert Besserung und Busse, wenn der Mensch gesündiget hat, und verspricht dem redlichen Büsser Gnade und Verzeihung. Sie macht allerdings einen Unterschied zwischen solchen Sünden, welche eine Verkehrtheit der Gesinnung, und anderen, die nur Gebrechlichkeit, und Schwachheit anzeigen, von denen sie auch den gerechtesten nicht frey spricht, sondern vielmehr anweiset, unaufhörlich um deren Vergebung zu bitten: allein der Mensch soll mit sich selber ins Gericht gehen, ob er zu dieser, oder jener Gattung gehöre. Die oben angeführten Ausdrücke sind auch nicht entscheidend; denn sie passen auf alle Sünden ihrer Wesenheit nach: so ist jede, auch die kleinste Sünde vom Reiche Gottes, das ist, der Heiligkeit und Seligkeit ausgeschlossen; und gewiß geht auch der geringste Sünder, als solcher, nicht in den Himmel ein. Von den Dieben z. B. heißt es auch, daß sie in das Himmelreich nicht eingehen werden, und doch gibt es Diebstähle, die keine Todsünden sind. Eben so ist von andern Ausdrücken der Schrift zu urtheilen.

§. 148.

Zu einer solchen Bestimmung

Was man von der zu nehmenden Rücksicht auf die Aussprüche der heil. Väter sagt, so ha-

ben dieselben, in so fern sie als Zeugen der überlieferten Offenbarung auftreten, auch in diesem Stücke das größte Ansehen; allein, wenn sie in einzelnen Fällen über die Schwere der Sünden urtheilen, so thun sie es gewöhnlich als einzelne Kirchenvorsteher, oder Gelehrte, in welcher Hinsicht ihr Ansehen nicht weiter geht, als ihre Gründe. Auch ist nicht zu übersehen, daß sie bey der Bestimmung der Sündengrösse nicht allemahl bloß auf das innere Gericht Gottes im Gewissen, sondern auch öfter auf das äussere Bußgericht der Kirche Rücksicht genommen haben.

§. 149.

Aufgestellten Regeln zu halten sey.

Daraus ist auch zu entnehmen, was man von den Ausssprüchen und Meinungen berühmter Authoren zu halten habe. So vermessen, und der Wahrheitsliebe entgegengesetzt es einerseits wäre, sich selbst als den Inbegriff aller Wahrheit zu betrachten, und niemanden ausser sich hören zu wollen; so gewissenlos ist es anderseits, der Meinung irgend eines auch noch so frommen, und gelehrten Mannes in Sachen des Gewissens ohne eigene Ueberzeugung, oder wohl gar gegen dieselbe zu folgen. Man benütze sie also, man benütze sie redlich, unpartheyisch, und ohne Vorurtheil, man finde etwas deßwegen nicht wahr oder falsch, weil es ein alter, oder neuer Author, weil es ein Probabilist, oder ein Gegner desselben, weil es einer von dieser oder jener Gesellschaft gesagt hat; sondern man prüfe

nach eigener gewissenhafter Ueberzeugung, und behalte das Gute, bey wem man es immer antrifft.

§. 150.

Verfahren bey der Ausübung.

Immerhin ist also der Gebrauch eigener Vernunft bey diesem grossen Geschäfte unentbehrlich. Um nun bey der wirklichen Ausübung ordentlich, und sicher zu Werke zu gehen, so setze man sich vor allem in einen solchen Gemüthszustand, den eine so wichtige Beurtheilung erheischt. Hier gilt der apostolische Ausspruch I. Kor. II. 15. **Der geistige Mensch beurtheilet alles** (was den Geist oder die Seele angeht). Es muß also dieser Beurtheilung ein reines Herz, und eine tugendhafte Gesinnung zum Grunde liegen. Mit dieser guten Gesinnung ausgerüstet betrachtet man nun einerseits die Grösse, und Wichtigkeit des Gegenstandes der Sünde, anderseits aber, in wie weit die Erkenntniß, das Wohlgefallen, und die Begierde des Sünders der Grösse des Objektes entsprochen habe. Auf diese Art wird man in vielen Fällen nach dem Uebergewichte der Gründe entscheiden können, ob man es mit einem Tod- oder läßlichen Sünder zu thun habe. Bleibt bey der Betrachtung einzelner Handlungen ein Zweifel, wie es sehr oft geschieht, so erwäge man den ganzen Seelenzustand des Menschen, wie er in seinen übrigen Handlungen sich darstellet, und entscheide nach diesem den gegenwärtigen Fall.

Bleibt es auch auf diese Art noch unbestimmt, so zeige man doch die aus dem Zweifel hervorgehende Gefahr, in welcher der Sünder in Ansehung seines Heiles sich befindet. So macht es jeder vernünftige Artzt: kennet er die Wichtigkeit, oder Unwichtigkeit der Krankheit nicht an sich, so entnimmt er sie aus dem sonstigen Gesundheitszustande des Menschen, und wenn er auch dieses nicht thun kann, so zeigt er dem Kranken doch die Ungewißheit, und die eben daher entstehende Gefahr für sein Leben. So macht es auch der geistliche Artzt. Mehr ist nicht möglich, und also auch nicht nothwendig; denn nach der Sittenlehre ist nur das nothwendig, was Pflicht ist; das Unmögliche aber kann nicht Pflicht, also auch nicht sittlich nothwendig seyn, und von einer anderen Nothwendigkeit weiß der moralische Mensch, als solcher, nichts. Diese Unmöglichkeit, in einzelnen Fällen allemahl auf das genaueste die Sünden zu messen, ist vielmehr nützlich und gut, weil es die Menschen vor Leichtsinn bewahret, und sie in jener Sorgsamkeit erhält, mit der sie ihr Heil wirken sollen.

§. 151.

Die schweren Sünden selbst sind nicht von einerley Grösse, und Beschaffenheit.

Die schweren Sünden sind nicht alle von einerley Grösse; es gibt hier auch verschiedene Grade. Eine schwere Sünde von einer besondern Grösse nennet man Laster. Das Laster, je nachdem man es von verschiedenen Seiten ansieht, heißt bald Greuelthat in Anbetracht der dadurch

angerichteten Verwüstung, bald Frevelthat in Hinsicht auf den bey höchst wichtigen Folgen geäusserten Leichtsinn u. s. f. Manche Sünden, welche einen vorzüglich hohen Grad der Ungerechtigkeit anzeigen, werden nach einem aus der Schrift entlehnten Ausdrucke himmelschreyende genannt. So nennet man ebenfalls nach der Bibel eine Sünde in den heil. Geist. Sie besteht in einer solchen Gesinnung, vermög welcher man es sich zur Maxime macht, seinem Gewissen kein Gehör zu geben, sondern dasselbe vielmehr zu unterdrücken. Da die Forderung des Gewissens die Stimme des göttlichen Geistes in uns ist, so sündiget, der sich an seinem Gewissen vergeht, allerdings gegen den heil. Geist, und weil diese Sünde auf die Unterdrückung dessen, was alle Besserung möglich macht, ausgeht, so ist natürlicherweise auf selbe nicht zu rechnen; und Jesus sagt in dieser Hinsicht, daß bey dieser Sünde keine Vergebung zu erwarten sey. Ein solches Hinderniß ist bey einem andern Sünder, der zwar sein Gewissen in mancherley Fällen zu Gunsten seiner Sinnlichkeit hintansetzet, aber nicht darauf ausgeht, es zu zerstören, nicht vorhanden.

§. 152.

Die Sünde kann zur Gewohnheit werden.

Wenn eine Handlung öfter ausgeübt wird, so entsteht eine Leichtigkeit zu derselben, die man auch Fertigkeit nennet, und der daraus hervorgehende Zustand heißt Gewohnheit. Dieß gilt nun auch von sündhaften Handlungen, und die

Sünde kann daher zur Gewohnheit werden. Jede Sünde, die ihren Grund in einer vorhandenen Gewohnheit hat, heißt Gewohnheitssünde. Bey der Zurechnung muß eine solche Sünde nicht unmittelbar an sich, sondern in ihrer Kausalverbindung mit der frey erworbenen Gewohnheit betrachtet werden; sonst würde dieselbe viel geringer erscheinen, als eine andere, die aus keiner Gewohnheit hervorgeht, da sie doch nach dem gemeinsten Urtheile grösser ist.

§. 153.

Gelegenheit zur Sünde.

Die Sünde hat, wie alles in der Welt ihre Ursache, welche aber keine nöthigende, sondern nur eine veranlassende seyn kann, indem die Willkür durch nichts, als durch sich selbst bestimmbar ist. Da bey jeder Sünde Handlung, und Gesinnung vorkommt, so kann die Ursache theils auf die Handlung, theils auf die Denkungsart bezogen werden. In der ersten Beziehung heißt sie Gelegenheit, in der letzten Versuchung. Gelegenheit zur Sünde ist das Vorhandenseyn der die Ausübung einer sündhaften Handlung veranlassenden Umstände. Je nachdem diese äussere, oder innere sind, so wird auch die Gelegenheit genannt. Da alles Handeln in der Sinnenwelt geschieht, für alles Sinnliche aber der Leib das Werkzeug der Empfänglichkeit ist, und dieser aus Fleisch und Blut besteht, so kommt dem Menschen jede Gelegenheit zur Sünde vom Fleisch, und Blut. Sieht man auf die Art

des Daseyns der Veranlassung zur sündhaften Handlung, so ist sie entweder wirklich, oder möglich; daher die Abtheilung in nahe, und entfernte Gelegenheit. Zur Ueberzeugung von dem Daseyn einer nahen Gelegenheit gehört eben nicht nothwendig, daß der Mensch in derselben schon wirklich gesündiget habe, oder, wie manche Moralisten sagten, allezeit, oder größtentheils, oder doch öfter, als nicht, gefallen sey; als woraus nur der Grad der Gefährlichkeit erhellet. Es läßt sich die Nähe auch ohne vorhergegangenen Fall aus der wirklichen Beschaffenheit des Menschen in seiner Gattung, oder als Individuum entnehmen. Diese letzte Rücksicht gibt auch eine gegründete Abtheilung der Sündengelegenheit an sich, und zufälligerweise; jene bezieht sich auf den Menschen überhaupt nach seiner bekannten Gattungsbeschaffenheit, diese auf die besondere Schwäche, welche, und so lange sie einem besonderen Subjekte zukommt.

§. 154.

Gewissensregeln hierüber.

In Ansehung der Gelegenheit zur Sünde gibt die Sittenlehre folgende Regeln.

1. Es ist Pflicht, die Gelegenheit zur Sünde zu vermeiden. Diese Pflicht geht vorzüglich die nahe, nicht eben so die entfernte Gelegenheit an, weil wir sonst, wie der Apostel sagt, aus der Welt gehen müßten.

2. Diese Pflicht hört auf, in so fern eine solche Vermeidung physisch, oder moralisch unmöglich ist, das heißt, entweder gar nicht in der Willkür des Menschen steht, oder ohne Verletzung einer wichtigeren Pflicht nicht geschehen kann. Der erste Fall ist ohnedieß einleuchtend. Was den zweyten betrifft, so muß man dabey gewissenhaft untersuchen, ob wirklich eine solche Pflicht vorhanden sey, die nach den Regeln der Kollision der Verbindlichkeit, die Gelegenheit zu meiden, vorgeht, und nicht etwa hierbey auf bloß zeitliche Vortheile sehen, denen durch Entfernung aus der Gelegenheit Abbruch geschähe.

3. Ist es auch Pflicht, sich in einen solchen Gemüthszustand zu setzen, vermög dessen der nahen Gelegenheiten weniger werden. Hierin hängt von der Selbstthätigkeit des Menschen sehr viel ab; denn es ist oft für jemanden etwas eine Gelegenheit zur Sünde wegen seiner besondern Beschaffenheit, welche er ändern, und so die Gelegenheit aufheben kann. Dieses soll er auch thun, um seinen moralischen Wirkungskreis zu erweitern, der desto mehr beschränkt ist, je mehrere Gelegenheiten er meiden muß, die er sonst zum Guten benützen könnte. Aber auch hierin ist die größte Gewissenhaftigkeit nöthig, um sich nicht etwa unter dem Vorwande der Uebung in wirklich nahe Gelegenheiten leichtsinnig zu

begeben, ehe man auf seine sittliche Stärke gegründete Hoffnung setzen kann.

§. 155.

Versuchung.

Die Gelegenheit veranlasset nur die sündhafte Handlung, nicht aber die Denkungsart dabey; denn jede Gelegenheit könnte eben so gut zur Darstellung einer guten Gesinnung dienen. Daß jemand die gegebene Veranlassung zum Bösen gebraucht, davon liegt der Grund in seiner Denkungsart. Wodurch wird nun diese Denkungsart, oder Gesinnung veranlasset? Durch nichts, als wieder durch eine Gesinnung. Nun muß aber die veranlassende böse Gesinnung von der veranlaßten unterschieden werden. Der Mensch, in dem eine solche Denkungsart veranlasset wird, muß sich der veranlassenden bösen Gesinnung bewußt werden in einer Vorstellung. Die Vorstellung einer bösen Gesinnung als Veranlassung zur Aufnahme derselben heißt Versuchung. Die Versuchung kann nun entweder objektiv als Gegenstand des Begriffes, oder subjektiv in Beziehung auf das Gemüth des Versuchten betrachtet werden.

§. 156.

Entwicklung des Begriffes davon.

Wenn man die Versuchung objektiv betrachtet, und den Begriff derselben weiter bestimmt, so geht daraus mancherley hervor. Bey jeder Versuchung ist eine Vorstellung der bösen Ge-

sinnung; je nachdem diese Vorstellung eine äussere, oder innere ist, so unterscheidet man eine äussere, und innere Versuchung. Jene vorgestellte böse Gesinnung nun, wessen Gesinnung ist sie? Gesinnung kommt nur einem Geiste zu, sie kann also nur als die Gesinnung irgend eines möglichen, oder wirklichen, und zwar bösen Geistes gedacht werden. Bezieht der Versuchte jene Gesinnung auf einen möglichen Geist, so kann er sich wohl auch den seinigen als denselben denken; denn auch er kann möglicherweise eine solche Gesinnung haben. Aber in so fern er erst zur Annahme einer solchen Gesinnung versuchet wird, hat er dieselbe noch nicht wirklich, und wenn er also diese böse Gesinnung einem wirklichen Geiste zuschreibt, so kann dieser sein eigener nicht seyn. Was kann nun dieser wirkliche versuchende Geist für einer seyn? Hier muß man die Sünde in einer doppelten Hinsicht betrachten, nähmlich einmahl bey ihrem Entstehen in der Menschengattung, und dann bey ihrem wirklichen Daseyn in derselben. Bey dem Entstehen der Sünde in dem Menschengeschlechte konnte der versuchende wirkliche Geist kein menschlicher seyn; denn es war ja noch keine wirkliche böse Gesinnung in irgend einer menschlichen Seele da. War nun doch ein wirklicher Geist als Versucher, so muß er als nicht zur Menschengattung gehörig gedacht, und da man sich von aller Wirklichkeit durch Wahrnehmung überzeugt, die äussere Wahrnehmung aber die ursprüngliche ist, so muß sich dieser Geist den ersten Menschen, die er versuchte,

in einer äusseren Wahrnehmung, und Erscheinung dargestellt haben. Denkt man sich aber die Sünde in der Menschheit als schon wirklich vorhanden, so kann die bey der Versuchung vorgestellte böse Gesinnung auch auf einen Menschen bezogen werden, und es wird da ein Mensch der Versucher des andern. Da aber das Ursprüngliche in allem Abgeleiteten bleibt, so wird es doch auch immer wahr seyn, daß jede bey einer menschlichen Versuchung veranlassende böse Gesinnung von jenem aussermenschlichen Geiste ausgegangen, und die seinige sey.

§. 157.

Schriftvorstellung hierüber.

So stellt es die heil. Schrift in der Geschichte des Ursprunges der Sünde in der Welt vor. Sie schreibt die dem ersten Menschen vorgestellte versuchende Gesinnung einem bösen aussermenschlichen Geiste zu, welchen sie den Teufel, oder Widersacher des Guten nennet, und sagt, derselbe habe dem Menschen seine Gesinnung in einer äusseren Erscheinung zu erkennen gegeben, durch ihn sey die Sünde in die Welt eingegangen, er versuche die Menschen noch immer, sie sollen gegen ihn auf ihrer Hut seyn, und seinen Versuchungen tapfer widerstehen. Diese Lehre ist eine ausgemachte Lehre der Bibel; es ist also wohl der Mühe werth, darüber eine Betrachtung anzustellen, besonders da in diesem Stücke eben so viel Aberglaube, als Unglaube herrschet.

§. 158.

Wie hat man sich denn nun die Versuchung des Teufels zu denken? Bey jeder Versuchung kommt die Vorstellung einer bösen Gesinnung vor. Man kann also die Versuchung des Teufels theils auf die Vorstellung, theils auf die böse Gesinnung, als das Vorgestellte, beziehen. Thut man das erste, so denkt man sich den Teufel als den Urheber einer solchen Vorstellung in uns, als denjenigen, der auf unsern äusseren, oder inneren Sinn einwirkt, und so die Vorstellung des Bösen erwecket. Diese Einwirkung kann entweder nach der Ordnung der Natur, oder gegen dieselbe auf eine ausserordentliche Weise gedacht werden. Die Möglichkeit einer solchen Einwirkung ist nicht in Anspruch zu nehmen. Aber was möglich ist, ist deßwegen noch nicht wirklich. Um uns von der Wirklichkeit zu überzeugen, müssen wir ausdrückliche Beweise haben, daß irgend eine Einwirkung der Kausalität des Teufels zuzuschreiben sey, wie uns die heilige Schrift auch die wirklichen Fälle davon bestimmt angibt, keineswegs aber lehret, daß so etwas in der Ordnung immerfort geschehe, oder daß wir es in besondern Umständen zu erwarten haben: und obschon sie oft, und nachdrücklich zum immerwährenden Kampfe gegen den Teufel ermahnet, so gibt sie uns doch gar kein Kennzeichen an, woran wir die Einwirkungen dieses gefährlichen Feindes erkennen könnten. Da man aber gegen keinen Widersacher sich rüsten kann,

Versuchung des Teufels.

den man nicht kennt, so muß es etwas anderes geben, woran wir ihn unfehlbar als Versucher erkennen können. Was ist nun dieses? Es ist nichts anders, als die bey der Versuchung vorgestellte böse Gesinnung. Wenn wir die Versuchung des Teufels auf die böse Gesinnung beziehen, die dem Versuchten vorschwebt, so ist es allerdings wahr, daß diese Gesinnung die seinige sey. Von ihm ist sie ursprünglich ausgegangen, und in die Menschen gekommen. Diese Gesinnung macht ja auch das eigentliche Wesen der Versuchung aus, und ist das Gefährliche bey derselben; die Vorstellung davon ist nur das Medium, wodurch sie zum Bewußtseyn des Versuchten kommt, und es bleibt im strengsten Sinne wahr, daß der Teufel uns durch seine Gesinnung versuche, die Vorstellung davon mag auf was immer für eine Art in uns entstanden seyn.

§. 159.

Charakteristik des Teufels nach der Bibel.

Um einen Geist, als solchen, kennen zu lernen, gibt man ja immer auf seine Gesinnung, und nicht auf die Gestalt acht, in welcher er sich zu erkennen gibt; finden wir eine gute an ihm, so lieben wir ihn ungeachtet seiner äusserlichen sinnlichen Häßlichkeit: werden wir an demselben eine verdorbene Denkungsart gewahr, so verabscheuen wir ihn, wenn er auch in die schönste Hülle gekleidet wäre. Die heilige Schrift schildert daher den Teufel nicht von Seite seines äusseren Ansehens, als woran nichts gelegen ist, sondern von

Seite seiner Geistigkeit, die in der Gesinnung besteht. Sie nennet ihn

a) Den Fürsten dieser Welt, weil die von ihm ausgehende böse Gesinnung es sich zum Gesetze macht, nach dem Sinnlichen, was in der Welt ist, als dem höchsten Gute zu streben.

b) Einen neidischen Geist, weil eine sinnliche Denkungsart nothwendig eigennützig ist, und die Vortheile anderer, wenn sie nicht auf den eigenen Nutzen bezogen werden, nicht leiden kann.

c) Einen hoffärtigen Geist, indem die unsittliche Gesinnung das sinnliche Wohlgefallen an sich selbst unbeschränkt herrschen läßt.

d) Einen lügenhaften Geist wegen des Widerspruches, in welchem eine unmoralische Denkungsart mit der Wahrheit steht; indem sie die Befriedigung der Lüste für den letzten Zweck ansieht, sich für besser hält, als sie ist, ihre Schätzung aus dem entnimmt, was gewöhnlich geschieht, nicht was geschehen soll, sich viel auf äussere legale Handlungen einbildet, allerhand Vorwände, und falsche Entschuldigungen aufsucht, Kollisionen erdichtet, über die Forderung des Gesetzes vernünftelt u. s. f.

e) Einen Menschenmörder von Anbeginn, weil die von dem Teufel uranfänglich in die Welt gekommene böse Gesinnung das geistige Leben des Menschen zerstöret.

§. 160.

Moralische Ansicht der Schriftlehre vom Teufel.

Da alles, was die heil. Schrift sagt, zu unserer sittlichen Besserung, und Vervollkommung dient, so können wir es wohl auch in Ansehung der Lehre vom Teufel erwarten, wenn man sie nur mit moralischen Augen ansieht.

1. Vergrösssert sie den Abscheu an der gesetzwidrigen Gesinnung, indem wir sie uns an einem Geiste, dessen Wesen wir nicht weiter kennen, nach ihrer wahren Beschaffenheit vorstellen, und nicht veranlasset werden, durch mancherley von Fleisch und Blut hergenommene Entschuldigungen zu verkleinern. Welches zur Folge hat, daß wir die böse Gesinnung in unserem eigenen Geiste, in so fern sie uns als die Gesinnung des Teufels erscheint, mehr verabscheuen. Eben deßwegen wird auch

2. Die herzerhebende herrschende Schriftidee vom Reiche Gottes in ein auffallendes Licht gesetzt, und wirksamer gemacht; indem wir uns die der Tugendgesellschaft entgegengesetzte Rotte der Bösen als das Reich des Teufels, und die unsittlichen Menschen als seine Un-

terthanen, und Kinder denken, welche sich ihm freywillig unterwerfen, seine Gesinnung willkürlich aufnehmen, und zu der ihrigen machen.

3. Werden wir dadurch auch auf die geistige Quelle der Sünde aufmerksamer gemacht. Denn wenn wir uns den bösen Willen in dem Teufel denken, so leiten wir denselben, da wir in ihm von einer sinnlichen Ursache der Sünde nichts wissen, einzig von seiner bösen Gesinnnng ab, und lernen daraus, daß auch bey uns die Sünde, als solche, nicht aus Fleisch und Blut, als welches nur die Gelegenheit dazu macht, sondern aus der schlechten Denkungsart, aus bösen Maximen, und Grundsätzen komme, und daß wir also auf diese als unsern eigentlichen wahren Feind unsere ganze Aufmerksamkeit, und alle Waffen gegen denselben richten sollen. Denn Fleisch, und Blut, oder unsere sinnliche Natur ist an sich unschuldig, ist uns zum Guten gegeben, und wir könnten sie in jeder Beschaffenheit zu unserer Vervollkommung gebrauchen, wenn wir nur eine reine, und lautere Gesinnung hätten. Dahin zielt, was der Apostel sagt: **Wir haben nicht mit Fleisch, und Blut, sondern mit einer diese sündhafte Welt mächtig beherrschenden Gewalt, mit geistigen Schalkhaftigkeiten, die geheim, und unsichtbar sind, zu käm-**

pfen (Ephes. VI. 12.). Aus diesen Vorstellungen erhellet, daß man die Lehre vom Teufel wegen des theils aus Unverstand, theils aus übler Gesinnung damit getriebenen Mißbrauches nicht zu verwerfen habe.

§. 161.

Betrachtung der Versuchung in Beziehung auf den Versuchten.

Bisher haben wir die Versuchung an sich nach ihrem Begriffe betrachtet, nun müssen wir sie auch in Beziehung auf das Gemüth des Versuchten erwägen. Die bey der Versuchung vorgestellte böse Gesinnung ist für den Willen des Versuchten nur eine veranlassende, keineswegs aber nöthigende Ursache zur Annahme derselben; er kann sie eben sowohl abweisen, als aufnehmen. Ist er aber dennoch zum letzteren geneigt, so kann der Grund nur in seiner eigenen Gemüthsbeschaffenheit liegen. Was kann nun diese für eine seyn? Nur eine solche, die der bösen Gesinnung entspricht, also eine solche, vermög welcher der Mensch seine Maximen aus der Sinnlichkeit zu Gunsten des Gelüstens gegen die Anforderung des moralischen Gesetzes zu nehmen geneigt ist. Eine solche Beschaffenheit heißt Hang zur Sinnlichkeit, und wird in der heil. Schrift die Begierlichkeit genannt, welche der Apostel Jakob I. 14. 15. als den subjektiven Grund der Versuchung angibt, indem er sagt: **Jeder Versuchte wird von seiner eigenen Begierlichkeit hingezogen, und gereitzet; empfängt nun dieselbe, so gebiert sie die**

Sünde, und die vollbrachte Sünde den Tod. Diese Begierlichkeit stellet Johannes 1. Brief II. 16. in einer dreyfachen Aeusserung vor; als **Begierlichkeit des Fleisches**, weil sie bloß auf den Genuß dessen, was den Leib betrifft, ausgeht; als **Begierlichkeit der Augen**, indem sie das ganze Erkenntnißvermögen auf den beabsichtigten Genuß richtet; als **Hoffart des Lebens**, da sie dieses Genusses wegen ein durch keine Rücksicht auf den moralischen Werth beschränktes Wohlgefallen an sich selbst hervorbringt.

§. 162.

Verhaltungsregeln nach der Tugendlehre in Ansehung der Versuchung.

In Ansehung der Versuchungen überhaupt schreibt die Tugendlehre folgende Verhaltungsregeln vor.

1. Vermeide jede Veranlassung zu einer bösen Gesinnung; oder weiche der Versuchung aus.

2. In so weit dieses nicht möglich ist, so benimm der Versuchung ihre Gefahr für dich dadurch, daß du den Hang zum sinnlichen Genusse bekämpfest, und deine Sinnlichkeit gehörig beschränkest. Sey nüchtern.

3. Merke fleissig auf dich selbst, und dein Herz, daß sich keine üble Denkungsart, keine bösen Maximen, und Grundsätze einschleichen. Sey wachsam.

4. Setze der bey jeder Versuchung vorgestellten moralisch ungläubigen Gesinnung die lebendige unwandelbare Ueberzeugung entgegen, daß in und durch Gott die gute Gesinnung nothwendig gelingen, die böse nothwendig mißlingen müsse. Widersteh wacker im Glauben.

5. Stärke diesen Glauben durch heil. Betrachtungen, und Erhebung des Geistes zu Gott. Bethe.

6. Sey frohes Muthes, und denke, daß dir keine auch die größte Versuchung etwas anhaben könne, wenn du nicht selber willst. Fürchte sie nicht, sondern verachte sie vielmehr.

§. 163.

Verhältniß der Sünde zu Gott, als dem höchsten Ziele des Menschen.

Wenn wir die Sünde auf Gott als das höchste Gut beziehen, so ist sie demselben geradezu entgegengesetzt. Und je nachdem wir uns die Gottheit in verschiedenen Verhältnissen denken, so erscheint die Sünde in Anbetracht derselben in eben so vielen Widersprüchen gegen sie. In Hinsicht auf die Heiligkeit Gottes ist sie innere, an sich verachtungswürdige Nichtswürdigkeit; in Beziehung auf die Seligkeit desselben ist sie wahres eigentliches Unheil. Denken wir uns ihn als Gesetzgeber, so ist sie Ungehorsam, und Aufruhr, stellen wir uns seine Güte vor, so ist sie Lieblo=

sigkeit, und schändlicher Undank; erwägen wir seine Weisheit, so muß sie uns als Thorheit erscheinen, sehen wir auf seine Macht hin, so ist sie wahre Schwäche u. s. f. Da wir uns das Verhältniß des Willens zu dem ihm Entgegengesetzten als Mißfallen vorstellen, so denken wir uns auch das Verhältniß Gottes zur Sünde unter dem Begriffe des größten Mißfallens, und wir bezeichnen dasselbe mit dem Ausdrucke „Beleidigung;" weil ein vernünftiges Wesen durch das Mißfällige beleidiget wird, womit wir keineswegs in dem unendlich guten, und seligen Gott eine Kränkung oder Veränderung anerkennen, sondern nur beym Gedanken seines Verhältnisses zur Sünde unserer sinnlichen Vorstellungsart zu Hilfe kommen wollen.

Da die unaufhörliche Annäherung an die Gottheit des Menschen letztes Ziel, und höchste Bestimmung ist, so ist aus dem Gesagten auch einleuchtend, wie sich die Sünde zu dieser Bestimmung verhalte. Es erhellet daraus, daß sie für den Menschen das größte, das wahre einzige absolute Uebel sey. Alles übrige, wenn es auch noch so schlimm seyn sollte, kann und soll dem Menschen zum Guten dienen, nur die Sünde nicht. Sie setzt den Menschen in Widerspruch mit sich selbst als vernünftigem Wesen, tilgt in ihm die Würde der Vernunft, und hebt jene Thätigkeit auf, worin sein geistiges Leben besteht. Sie raubt ihm das Wohlgefallen, und die Gnade Gottes, und macht ihn der in einer sittlichen

Ordnung für den bösen Willen bestimmten Strafen würdig, welche ihn auch beym unausbleiblichen sichtbaren Eintritte derselben unfehlbar treffen werden. Die Sünde ist also auch nothwendig das wahre einzige Unglück des Menschen.

VIII. Abschnitt.

Von der Beziehung des guten, und bösen Willens auf die endliche Ausführung seines Zweckes, oder von der moralischen Vergeltung.

§. 164.

Moralische Vergeltung

Der Wille, er sey nun gut oder böse, hat jederzeit einen Zweck, den er sich zur Ausführung vorsetzt; diese Ausführung geschieht in der Natur. Es ist aber nur der gute Wille einer solchen Ausführung würdig (§. 102. allgem. Sittenl.): nur er verdient es, daß ihm die Natur gehorche; denn er sammelt sich das Vermögen, dieselbe zu beherrschen. Der böse Wille verdient es nicht; sein Zweck ist der Ausführung nicht würdig; ihm soll die Natur nicht entsprechen, weil er sich unvermögend macht, dieselbe zu regieren, und sich ihr als Sklave unterwirft. Der Zustand aber, in welchem geschieht, was man will, heißt Glückseligkeit, und der entgegengesetzte Unglückselig-

keit; der gute Wille ist demnach der Glückseligkeit, der böse des Unglückes würdig. Die dem guten Willen wegen seiner Würdigkeit zugetheilte Glückseligkeit heißt moralischer Lohn, das dem bösen Willen wegen seiner Schuld zuerkannte Unglück moralische Strafe. Die Handlung, durch welche sittlicher Lohn und Strafe ausgetheilet wird, nennet man moralische Vergeltung, und den Austheiler den moralischen Vergelter, oder Exekutor des moralischen Endzweckes.

§. 165.

Kann nur von Gott allein ausgeübet werden.

Aus diesem Begriffe der moralischen Vergeltung gehen nachstehende sehr wichtige Folgen hervor.

I. Nur Gott allein kann moralischer Vergelter seyn, weil nur er allein die innere Gesinnung eines jeden, und seine Würdigkeit auf das genaueste kennet, nur er allein allmächtiger Beherrscher der Natur, und im Stande ist, dieselbe allezeit, und überall dem guten Willen zu unterwerfen, und der Gesinnung des Bösen entgegenzusetzen. Kein einziges Geschöpf, auch nicht der erhabenste Engel, besitzt Herzenskunde, und Allmacht, welche Eigenschaften zur moralischen Exekution doch unumgänglich nothwendig sind. Man muß daher die moralische Vergeltung nicht mit derjenigen vermengen, welche Menschen gegen Menschen ausüben. Mensch-

liche Belohnungen, und Strafen sind nicht moralische Exekution, sondern einerseits Aufmunterungen, oder Warnexempel, um die Ausübung oder Vermeidung gewisser Handlungen zu veranlassen; anderseits Darstellungen des Wohlgefallens, oder Mißfallens, welches man an der durch gewisse Handlungen geäusserten Gesinnung hat.

§. 166.

Ist von den natürlichen Folgen der Handlungen im gegenwärtigen Leben wohl zu unterscheiden.

II. Auch die im gegenwärtigen Leben aus guten und bösen Handlungen hervorgehenden guten, und übeln natürlichen Folgen sind von dem Begriffe der moralischen Vergeltung ausgeschlossen. Denn diese Folgen gehen nicht unmittelbar aus der Gesinnung, sondern aus der Handlung nach der Ordnung der Natur hervor, und bleiben bey der nähmlichen Handlung die nähmlichen, es mag die Gesinnung dabey gut, oder böse seyn, welches nicht die Ordnung der Sittlichkeit ist. Freylich muß derjenige, den beym Bewußtseyn seiner Strafwürdigkeit ein Uebel trifft, es als Strafe ansehen, so wie der würdige Mensch den Beytritt der Natur zu seinem Willen sich als Belohnung anrechnen kann; aber als zur sichtbaren moralischen Ordnung gehörig können wir sie nicht betrachten; denn diese geht nach einer gewissen Regel fort, vermög welcher dem Willen nach seinem Verdienste sicher die

Wirkung entspricht. Sie sind also nichts anders, als von Zeit zu Zeit wiederhohlte Erinnerungen an das, was Gott in einem künftigen Leben, wo die Exekution des sittlichen Endzweckes sichtbar werden wird, denjenigen bereitet hat, die ihn lieben, und an das Unheil, welches dort die Bösen erwartet.

§. 167.

Hängt mit der moralischen Ordnung nothwendig zusammen.

III. Moralische Belohnung und Strafe ist nicht willkürlich, sondern die nothwendige Folge der ewigen, unveränderlichen sittlichen Ordnung, vermög welcher das Gute unfehlbar gelingen, das Böse unvermeidlich mißlingen muß. Daraus folgt, daß bey der moralischen Vergeltung das genaueste Verhältniß der Gleichheit zwischen Verdienst und Belohnung, zwischen Schuld und Strafe seyn müsse. Wenn daher manche sagen, bey der Strafe müsse zwar diese Gleichheit seyn, bey der Belohnung aber dürfe es eben so genau nicht genommen werden, so können sie dieß wohl etwa von menschlicher Vergeltung, nicht aber von der göttlichen Ausführung des moralischen Endzweckes verstehen; denn nach dieser kann das Gute nur, in so weit es gut ist, nicht aber darüber, gelingen.

§. 168.

Zweck der moralischen Strafe.

IV. In dem Begriffe der moralischen Strafe liegt es gar nicht, daß die Besserung des Gestraften dabey beabsichtiget, oder errei- chet werden müsse; gleich als wenn ohne diese Hinsicht die Strafe ungerecht wäre. Der in dem Begriffe nothwendig eingeschlossene Zweck ist nur die Herstellung der moralischen Ordnung, vermög welcher der Böse gestraft werden soll deßwegen, weil er böse, und der Bestrafung würdig ist. Selbst bey einem menschlichen Strafgerichte würde man es sehr anstössig finden, wenn ein Uebelthäter sich verlauten liesse: „Ihr könnet mich „nur deßwegen mit Rechte strafen, damit „ich gebessert werde." Denn die beabsichtigte Veranlassung zur Besserung ist eine Wohlthat, worauf der Uebelthäter als ein strafwürdiger nicht den mindesten Anspruch hat, obschon dieser Zweck mit der Strafe verbunden werden kann, und wenn dabey das Recht nicht gefährdet wird, auch soll. Daher sind auch alle Strafen Gottes in diesem Leben sicher mit der Absicht begleitet, uns zur Besserung zu führen, weil sie in die Zeit der Vorbereitung fallen, deren Zweck ist, uns das Bewußtseyn des guten Willens, und der Würdigkeit einer künftigen unaufhörlichen Ausführung desselben zu sammeln. Da aber eine ewige Vorbereitung ein Unding ist, so muß ein Zustand

eintreten, worin es nicht mehr allein um das Bewußtseyn der Beschaffenheit des Willens, sondern auch der Wirkungen desselben zu thun ist. Was der Mensch säet, das wird er ernten, zur Zeit der Aussaat ist nicht die Ernte, und zur Zeit der Ernte an keine erst vorzunehmende Aussaat zu denken. Daher im künftigen Leben nicht von einem zu erwerbenden Verdienste, oder Schuld, sondern nur von Belohnung und Strafe die Rede seyn kann. Deßwegen lehrt auch die katholische Kirche von den aus dieser Welt abgeschiedenen unvollendeten Gerechten nicht, daß sie sich in jener noch weiter bessern, sondern nur, daß sie den Mangel der in diesem zeitlichen Leben für ihre Sünden zu leistenden Genugthuung dort ersetzen werden.

IX. Abschnitt.

Von der Beziehung der Willkür nach ihrer Wirklichkeit auf das Gesetz, oder von der wirklichen moralischen Beschaffenheit des Menschen in seiner Gattung.

§. 169.

Die Willensbeschaffenheit des Menschen

Die menschliche Beschaffenheit in moralischer Hinsicht ist theils eine gegebene, theils eine durch freyen Willen erworbene. Jene geht aus der dem Menschen wesentlichen Anlage hervor, welche sich sowohl auf die Vernunft, als auf die sinnliche Natur in demselben bezieht. Die Vernunftanlage ist unstreitig gut; vermög derselben hat der Mensch den unabweislichen Beruf, sich in einem unaufhörlichen Fortschritte zur freyen Selbstthätigkeit, zur absoluten Vollkommenheit, oder zur Gottheit zu erheben. Diesen Fortschritt soll er an der Natur in ihm sichtbar werden lassen; also auch die Naturanlage ist gut, weil sie ihm zum Guten, zur Ausführung seines vernünftigen Endzweckes gegeben ist. Der Mensch ist also seiner gesammten Anlage nach gut, denn diese ist ganz allein das Werk Gottes in ihm; aber ist er es auch nach seinem Willen? Nur, wenn er jene gute Anlage freywillig zum Guten gebraucht, so wird nicht nur die ihm gegebene, sondern auch

die erworbene moralische Beschaffenheit in ihm gut heissen können. Dieser Gebrauch ist ihm allerdings möglich, denn er ist Pflicht für ihn; er kann, und soll an seiner sinnlichen Natur die Annäherung an die freye Selbstthätigkeit sichtbar machen; er kann, und soll sich in unaufhörlichen Fortschritten über die Natur zur Freyheit erheben. Aber ist eine solche Erhebung von ihm zu erwarten? Nach seinem sinnlichen Wesen nicht; denn jede sinnliche Thätigkeit geht auf Beschränkung, oder darauf aus, etwas sinnliches in gewissen Gränzen zu seyn, und zu bleiben. Es ist also in der Natur selbst ihrer Wesenheit nach etwas, was der Erhebung über die Schranken ein Hinderniß entgegenstellet, eine fortwährende Tendenz zum Natürlichen, oder der Hang zur Sinnlichkeit. Diesen Hang, da er aus dem Wesen der sinnlichen Natur hervorgeht, hat der Wille nicht zu verantworten, und er ist deßwegen noch nicht böse; er ist es nur dann, wenn er ihm nicht widersteht, sondern einwilliget, und ihm freywillig folget. Er bleibt aber immer frey, er kann den Hang auch überwinden, obschon es natürlicherweise zu reden, nicht zu erwarten ist.

§. 170.

Da es dem Menschen immer möglich bleiben muß, dem sinnlichen Hange nicht zu folgen, so kann die Frage über die Wirklichkeit der Einwilligung in selben nicht aus dem Begriffe des Menschen, sondern nur aus der Erfahrung be- Ist böse,

antwortet werden. Wenn man diese zu Rathe zieht, so bezeugt sie unläugbar, daß der Mensch den erwähnten Hang in seinen Willen wirklich aufgenommen habe, und daß demnach ein freywilliger Hang zur Sinnlichkeit in ihm sey, welcher nun allerdings böse ist, und den Menschen zum Sünder machet. Man stelle sich nur einerseits die vom sittlichen Gesetze unbedingt geforderte Tugendgesinnung in ihrer Reinheit, und Lauterkeit vor, und vergleiche damit die freyen Handlungen des Menschen in jeder Lage, und Zeit, im isolirten, und gesellschaftlichen, im wilden, und gebildeten Zustande, in der Vorwelt, und heut zu Tage, von seiner ersten Jugend an, bis ins graue Alter; man prüfe vorzüglich sein eigenes Herz mit Genauigkeit, und ohne Vorurtheil, so wird man Beweise genug für die traurige Wahrheit finden, daß der freywillige Hang zur Sinnlichkeit im Menschen wohne. Wer ihn da nicht findet, dem kann er durch keine theologischen Beweise andemonstriret werden; es findet ihn aber gewiß jeder, dem an der Tugend etwas gelegen ist, und der weiß, was dazu wesentlich gehöre.

§. 171.

Von Anbeginn.

Dieser freywillige Hang, der in dem Menschen ist, ist böse, und folglich Sünde; aus ihm entspringen alle wirklichen einzelnen Uebertretungen des Gesetzes; er heißt deßwegen die Ursünde (peccatum originarium). So weit unser

Selbstbewußtseyn zurückgeht, so weit geht auch das Bewußtseyn dieses freyen Hanges. Wir fangen also vom Bösen an, und da wir uns keiner Zeit bewußt sind, in welcher wir diesen freywilligen Hang nicht gehabt hätten, so müssen wir die Einwilligung in selben vor allem Bewußtseyn setzen, und sie bis auf den Ursprung unserer sinnlichen Natur zurückführen; die Ursünde heißt deßwegen eine angeborne Sünde, weil mit dem der Natur anklebenden Hange zur Sinnlichkeit der Wille immer in Verbindung stand. Das Vorhandenseyn des bösen Willens vor aller That, und wirklichen Sünde kann denjenigen nicht befremden, der bedenkt, daß jede Wirkung auf eine Ursache bezogen, und diese in eine vorhergehende Zeit gesetzt werden müsse. Eine böse That ist Folge des bösen Willens, wir müssen also diesen in eine die That vorhergehende Zeit, und wenn wir mit jener That das Bewußtseyn anfangen, in eine Zeit vor allem Bewußtseyn setzen; obschon wir uns erst nachher der bösen Willensbeschaffenheit als einer solchen, die wir nicht hätten haben sollen, bewußt werden.

§. 172.

Geschichte des Entstehens der Sünde in der Welt.

Die Ursünde ist also wirklich in dem Menschengeschlechte. Wie ist sie nun in denselben entstanden? wie ist sie in die Welt gekommen? Diese Frage ist historisch, und kann nur durch eine Geschichte beantwortet werden. Sie setzt aber das wirkliche Daseyn schon voraus, und

wer davon nicht durch Erfahrung überzeugt ist, kann es durch jene Geschichte nicht werden; sie kann ihm nur Veranlassung geben, jene Erfahrung an sich, und anderen anzustellen. Das Entstehen dieser Ursünde in der Welt erzählet uns die heil. Schrift in der Schöpfungsgeschichte. Gott, sagt sie, hat ein erstes Menschenpaar erschaffen, aus seiner Hand kamen sie völlig gut, mit den herrlichsten Gaben, und Anlagen ausgerüstet, sie mußten sich aber ihres moralischen Werthes, oder ihres guten Willens bewußt werden. Da dieses Bewußtseyn nur aus der erfüllten Pflicht hervorgeht, so bedurften sie eines Gebothes. Dieß ward ihnen gegeben; sie aber gaben der Versuchung zum Gegentheile nach, übertraten das Gesetz, und sündigten. Bey der Geschichte dieses Falles verdient die meisterhafte Schilderung des Ganges, den die Versuchung nahm, alle Aufmerksamkeit (Buch der Schöpf. III). Es wird anfangs über das klare deutliche Gesetz vernünftelt, und eine Auslegung zu Gunsten des Gelüstens gemacht; dadurch wird die Aufmerksamkeit vom Gebothe ab auf die Sinnlichkeit gelenket, die Lust, und Begierde wächst, die Sünde wird beschlossen, und vollbracht. Ist dieß nicht die treffendste Zeichnung des Weges, auf dem die Sünde in das Herz des Menschen sich einschleicht?

§. 173.

Fortpflanz- So ging die Sünde durch den ersten Men-

schen in die Welt ein, und pflanzte sich von ihm auf das nachfolgende Geschlecht durch Natur und Willen fort. Den Hang zur Sinnlichkeit haben wir in die Natur, den Grund der Einstimmung in selben haben wir in den Willen vor aller That vom Adam aufgenommen. Es ist daher in strengsten Sinne wahr, daß die Sünde Adams nicht nur der Strafe nach auf uns gekommen sey, sondern daß wir sie auch als Schuld auf uns haben. Denn das förmliche Wesen der Sünde macht der böse Wille aus; dieser aber ist seinem Grunde nach (secundum originem) ein, und der nähmliche zu aller Zeit, in allen Menschen: nur die bestimmten wirklichen Aeusserungen desselben (peccata actualia) sind verschieden. Deßwegen lehret auch die katholische Kirche nicht, daß die Sünde Adams als wirkliche Sünde durch Nachahmung, sondern daß sie als Ursünde (peccatum originarium), als ein der dem Gesetze widerstrebenden Sinnlichkeit ergebener Wille vom Ursprunge unserer Existenz an auf solche Art in uns wohne, daß sie allen, und einem jeden insbesondere eigen sey; (unicuique proprium, sagt der Kirchenrath von Trient V. Sitz.) ganz der Vorstellung des Apostels gemäß, der Röm. V. 12. spricht: **Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, in dem sie alle gesündiget haben.** Paulus sagt nicht, Adam habe ganz allein gesündiget, und den übrigen unschuldigen Menschen sey diese Schuld als etwas

zung derselben.

sie gar nicht angehendes wider ihren Willen auf eine physische Art mit Gewalt aufgedrungen worden, sondern alle haben gesündiget, indem sie alle die böse Willensbeschaffenheit ihres Stammvaters vor aller That (auf eine allerdings unbegreifliche, aber wahre Weise) aufgenommen haben. Da diese Sünde als Eigenthum unserer Stammältern auf uns gekommen ist, so nennet man sie die Erbsünde.

§. 174.

Wichtigkeit der heil. Geschichte über den Ursprung des Bösen.

Die erwähnte Geschichte der heil. Schrift, in welcher der Ursprung der Sünde in der Menschengattung dargestellt wird, ist von größter Wichtigkeit. Denn da wir uns alle, wenn wir zum Selbstbewußtseyn kommen, schon in der Sünde finden, so könnten wir leicht veranlasset werden zu glauben, es müsse nothwendig so seyn, die Sünde sey der menschlichen Natur wesentlich; welcher Glaube der Tugend, und Religion höchst nachtheilig wäre. Allein diese Geschichte erhält uns auf dem Gedanken, daß der Mensch gut aus der Hand des Schöpfers komme, daß die moralische Verdorbenheit demselben zufällig, und daß er durch einen Fall, durch einen Mißbrauch seiner Freyheit in die Sünde gekommen sey, obschon er sich nie einer völlig reinen, und lauteren Gesinnung bewußt war. An Adam sehen wir, was, und wodurch wir es sind, wir tragen, wie die heil. Schrift sagt, das Urbild des irdischen, oder sündigen Menschen in uns herum.

§. 175.

Folgen der Sünde.

Die Sünde mußte nothwendig die traurigsten Folgen für den Menschen sowohl in Ansehung seiner Erkenntniß, als auch seiner Wirksamkeit in der Welt haben. Die beste und edelste Erkenntniß für den Menschen ist jene, die sich auf seinen übersinnlichen Zweck, auf Tugend und Religion bezieht. Allein der freywillige Hang zur Sinnlichkeit verleitet ihn, bloß auf das Irdische seine Aufmerksamkeit zu richten, und so das Uebersinnliche entweder zu verkennen, oder es mit dem Natürlichen zu vermengen; daher sind leider durch die Sünde religiöse Unwissenheit, Unglaube, und Aberglaube in die Welt gekommen, wie auch der Apostel die groben Irrthümer der Heiden aus dieser Quelle ableitet. Was die Wirksamkeit des Menschen in der Welt betrifft, so ist sie ihm zur Ausführung des guten Willens gegeben, und die Natur ist von Seite Gottes, des moralischen Weltregenten darauf berechnet. Kein Wunder daher, daß sie dem Willen des Menschen so mannigfaltig entgegenstrebt, ihm so viele unüberwindliche Beschwerden und Widerwärtigkeiten verursachet. Hätte der Mensch nicht gesündiget, so würde er sicher durch das sittliche Vermögen des guten Willens unter dem allmächtigen Schutze der Gottheit über die Natur Meister geworden seyn, und sich über jede zerstörende Kraft derselben, über Tod und Verwesung erhoben haben. Weil er aber dieses Vermögen durch die Sünde verloren hat, so muß er

der Natur unterliegen, und der nun einmahl nicht zu überwindende Tod ist sammt den übrigen Trübsalen dieses Lebens, wirkliche Strafe der Sünde. Merkwürdig hierüber ist der Ausspruch Jesu an seine Jünger Matth. XVII. 19. **Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senftkorn, und ihr sagtet zu diesem Berge: weiche von hinnen, so würde er weichen, und es würde euch nichts unmöglich seyn;** das heißt, wenn ihr einen völlig reinen moralisch-gläubigen Willen hättet, so würde euch die Natur sicher gehorchen.

§. 176.

Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung,

Aus dieser Beschaffenheit des Menschen gehen in Beziehung auf seine übersinnliche Bestimmung, wenn er sie ungeachtet seiner sittlichen Verdorbenheit doch erreichen soll, mancherley moralische Bedürfnisse hervor, und zwar

1. Das Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung. Denn um zur wahren Erkenntniß seiner Pflicht, und der Religion zu kommen, soll er seine Aufmerksamkeit auf das Uebersinnliche richten; dieß ist ihm zwar jederzeit absolut, und an sich möglich, aber er ist dazu nicht geneigt, und bey seinem bösen Willen ist es gar nicht zu erwarten; er wird vielmehr nur auf das Irdische merken, und alles auf seinen Naturzweck beziehen. Eben deßwegen wird er auch auf einen Un-

terricht, der ihm auf dem ordentlichen Wege der Natur zukommt, nicht acht geben. Soll ihm nun dennoch eine seiner sinnlichen Beschaffenheit angemessene Veranlassung zur Reflexion auf das Uebersinnliche durch Unterricht gegeben werden, so muß dieser Unterricht mit solchen Eindrücken auf seine Sinnlichkeit, die ihn unmittelbar auf die übernatürliche die Welt beherrschende Freyheit hinführen, begleitet, das ist, eine übernatürliche Offenbarung seyn (§. 26. allg. Sittenl.). Diesem Bedürfnisse wird durch die christliche Offenbarung wirklich abgeholfen, in so fern sie jemand benützen will; denn wer auch da noch nicht aufmersam ist, dem ist gar nicht mehr zu helfen, denn er will sich nicht helfen lassen.

§. 177.

II. Das Bedürfniß eines wirklichen Beyspieles einer völlig reinen Gesinnung in der Menschheit.

Eines Beyspieles der völlig reinen Gesinnung,

Wenn der Mensch auch wirklich sein Ziel kennt, wenn er auch weiß, was er seyn soll, und kann, so bedarf er doch, damit jene Kenntniß in ihm wirksam werde, einer Aufmunterung, um den festen Entschluß zu fassen, das zu werden, was er soll. Diese Aufmunterung erhält er durch den Hinblick auf etwas wirklich unter den Men-

schen achtungswürdiges, was er sich als Beyspiel vorstellen kann. Denn findet er, wo er immer hinschaut, lauter Belege zur Sündhaftigkeit, so wird er niedergedrückt, und fällt in die Versuchung, jene schönen Ideen von seinem Berufe für leer, und unausführbar zu halten. Sähe er aber unter den wirklichen Menschen nur einen, der eine völlig reine Gesinnung hätte, so würde er Antrieb bekommen, sich auch zu einer solchen zu erheben. Ein solches Beyspiel stellet uns die christliche Offenbarung an Jesu auf. Er hat den sinnlichen Hang in seinen freyen Willen nicht aufgenommen, an ihm hatte die Macht der Finsterniß, und sinnlichen Denkungsart, der Fürst dieser Welt keinen Theil; er hat die reinste Tugendgesinnung in der Welt dargestellt, er ist der himmlische Mensch, und wir sollen von nun an das Bild dieses himmlischen Menschen in uns herstellen, so wie wir das Bild des irdischen getragen haben. Es gibt unter dem Himmel keine andere Gesinnung, als die seinige, in welcher wir gottgefällig, und selig werden können.

§. 178.

Der Gnade,

III. Das Bedürfniß einer übersinnlichen Hilfe Gottes zum Guten.

Der Mensch durch den Unterricht der

Offenbarung belehrt, und durch das in selber aufgestellte Beyspiel aufgemuntert soll nun Hand an das Werk legen, und sich zur reinen Gesinnung wirklich erheben. Wie kann er das? Offenbar nur durch eine gute Gesinnung; denn der Wille kann nur aus dem Willen, und der gute nur aus dem guten kommen; die Erhebung zum guten Willen setzt als Folge denselben als Grund schon voraus. Nun ist aber der Wille des Menschen böse von Anbeginn, und in so fern er dieses ist, hat er das Unvermögen sich zum Guten zu erheben. Soll nun eine solche Erhebung doch möglich seyn, wie es allerdings durch die unabweisliche Forderung der Pflicht bewiesen wird, so muß dieses Unvermögen gehoben werden, welches aber nur durch den alles Unvermögen, und allen Mangel ausschliessenden, das ist, durch den unendlich guten Willen Gottes geschehen kann. Dieses Verhältniß des göttlichen Willens zur Aufhebung des Unvermögens zum Guten im menschlichen Willen heißt übernatürliche Hilfe, oder Gnade Gottes. Eine solche stellet die heil. Schrift als nothwendig auf, und verheißt sie auch jedem, der zu ihrer Annahme bereitwillig ist. Durch diese Gnade verliert also der menschliche Wille seine Freyheit nicht, sondern er erhält sie erst. Freyheit wird nur durch Natur, nicht aber durch Freyheit aufgehoben. Ist nicht der göttliche Wille der

Grund der Freyheit eben so, wie der Natur in der Welt? Kann der Grund mit seiner Folge im Widerspruche stehen, oder selbe aufheben? kann das höchste unendliche Gut das endliche vernichten? ist nicht das letztere in, und durch dasselbe vorhanden? Alle unsere Thätigkeit zum Guten geht von der unendlichen Thätigkeit aus, und ist mit selber untrennbar verbunden, wir wirken daher das Gute in Gott, und Gott wirket dasselbe in uns. Alle Widersprüche zwischen Gnade, und Freyheit gründen sich darauf, daß wir unsere sinnliche Vorstellungsart von Ursache und Wirkung auf das Uebersinnliche übertragen, und folglich die Gnadenwirkungen in einem physischen Einflusse durch Druck, und Stoß auf den Willen vorstellen, wodurch freylich die Freyheit des letzteren aufgehoben wird.

§. 179

Und Erlösung.

IV. Das Bedürfniß einer Erlösung von der Schuld, und Strafe der Sünde. Gesetzt, der Mensch habe sich nun zum Guten erhoben, und befinde sich itzt in einer guten Gesinnung, und habe den Hang zum Bösen überwunden, so bleibt es doch immer wahr, daß er diesen freywilligen Hang einst gehabt, und mit demselben angefangen habe. Daß er jetzt nichts Böses mehr thut, macht das Geschehene nicht ungeschehen, und hebt

folglich das Bewußtseyn seiner Bösartigkeit nicht auf. Daß er die Sünde einst auf sich hatte, ist ihm auch jetzt noch zuzurechnen, und sie liegt also noch auf ihm, dem alten Menschen nach, der er gewesen ist. Die Sünde aber läßt sich mit dem guten Willen schlechterdings nicht vereinbaren; soll er nun doch ein guter, und gottgefälliger Mensch seyn, wie es im Innersten seines Gewissens erschallet, so muß die Sünde in ihm aufgehoben, er muß davon befreyet, oder erlöset werden, und zwar sowohl von der Schuld, als auch von der nothwendigen Folge derselben, der Strafe. Wodurch soll nun die Sünde aufgehoben werden? Offenbar nur durch das Gegentheil derselben durch den guten Willen, aber nicht durch einen mangelhaften, sondern durch den jeden Mangel des Guten ausschliessenden, das ist, heil. Willen der Gottheit. Das Verhältniß dieses heiligen Willens zur Tilgung der Sünde im menschlichen Willen heißt Erlösung, und diese wird in Beziehung auf die Schuld Rechtfertigung, in Anbetracht der Strafe Genugthuung genannt. Dieser göttliche Wille soll die Sünde in der menschlichen Natur aufheben, er muß also in Verbindung mit selber gedacht werden. Wenn wir uns ihn in dieser Verbindung denken, so stellen wir uns einen Menschen mit einem göttlichen Willen, das ist, den Sohn Gottes in der

Menschheit vor; und dieser heil. Wille des Sohnes Gottes ist es, in welchem wir allein Erlösung von der Schuld, und Strafe der Sünde hoffen, und erwarten können. Diesen Sohn Gottes hat uns die christliche Offenbarung nicht bloß in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit gezeigt, indem sie lehrt, er sey zu einer bestimmten Zeit auf der Erde erschienen, habe durch Leiden, und Tod seine heil. Gesinnung zu erkennen gegeben, und dadurch die ewiggültige Erlösung, Rechtfertigung, und Genugthuung in der Wirklichkeit dargestellt. So ist also unsere Versöhnung mit der Gottheit nicht durch einen dritten, sondern durch sie selbst im Sohne Gottes wirklich vollbracht worden. Daher spricht der Apostel II. Kor. V. 18. 19. **Alles ist durch Gott, welcher uns mit sich durch Christum ausgesöhnet hat; denn Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit sich selber.** Durch diese Erlösung, und die dabey dargestellte heil. Gesinnung wird es jedem möglich von der Schuld, und Strafe der Sünde frey zu werden. Da aber diese Erlösung auf den freyen Willen geht, so kann sie der Mensch eben so gut verwerfen, als ergreifen. Will er denn nun an der wirklichen Erlösung theilnehmen, so muß er der erlösenden heil. Gesinnung unaufhörlich nachstreben, sie in seinen Willen aufnehmen, und denselben

wirksam werden lassen, welche Wirksamkeit er nur durch standhafte Erfüllung aller seiner Pflichten beweisen kann. Er muß die Rechtfertigung durch fortgesetzte Tilgung des Bösen in sich, und die Genugthuung durch die im Geiste der Busse willig übernommenen Beschwerden und Widerwärtigkeiten, als gebührende Strafen, ergreifen; so eignet er sich mit Wahrheit die Verdienste Jesu zu.

X. Abschnitt.

Von der Beziehung des Gesetzes auf die wirkliche moralische Beschaffenheit des Menschen, oder von der moralischen Besserung.

§. 180.

Wenn die christliche Sittenlehre an den Menschen kommt, so findet sie an ihm nicht mehr einen unschuldigen, oder guten Willen, den sie nur zur Entwicklung des in ihm vorhandenen Keimes zum Guten zu ermuntern hätte, sondern eine böse verdorbene Gesinnung, welche sich ändern, und besser werden soll. Daher ist ihr grosser Wahlspruch; „Bessert euch:" so rufet sie dem zum Bewußtseyn der Freyheit, und des Ge-

Die christliche Sittenlehre fordert Besserung

setzes kommenden Kinde, so dem achtzigjährigen Greise zu.

Diese Besserung hat in der heil. Schrift verschiedene Nahmen. Sie heißt Sinnesänderung, oder Aenderung der Denkungsart, Umkehrung, Wiedergeburt, neue Schöpfung, Erneuerung des Geistes, ein Ausziehen des alten, und Anziehen des neuen Menschen, ein Tod, und Absterben der Sünde, ein Uebergang von der Finsterniß zum Lichte, vom Tode zum Leben, ein neues Leben in Gott, und Christo u. s. f.

§. 181.

Des Willens.

Die Besserung des Willens kann theils auf die Gesinnung, theils auf die Handlungen, wodurch die gebesserte Gesinnung dargestellt wird, bezogen werden. Besserung auf die Gesinnung bezogen ist die Umkehrung der Denkungsart, und besteht darin, daß der Mensch durch freye Entschliessung die Maxime der Sinnlichkeit, die bey ihm bisher die oberste war, der Forderung seines Gewissens unterordnet, und künftighin seine Handlungsregel aus dem sittlichen Gesetze entnimmt. Diese Umänderung der Denkungsart, oder Zwecke kann nicht als nach und nach in der Zeit geschehend, sondern muß auf einmahl gleichsam durch eine Revolution, durch Wiedergeburt, und neue Schöpfung gedacht werden, weil die Gesinnung untheilbar, und also in jedem Momente entweder gut, oder böse ist. Die Besse-

rung des Willens hingegen auf die Handlungen bezogen geschieht in der Zeitfolge; nur nach und nach äussert sich nähmlich die geänderte Gesinnung in der Erscheinung. In dieser Hinsicht hat die Besserung eine gewisse Stufenordnung, wovon im Folgenden gehandelt wird.

§. 182.

Erkenntniß der Sünde.

Die Besserung äussert sich in inneren und äusseren Handlungen; zu jenen gehört Erkenntniß, und Empfindung. Die erste Stufe der Besserung ist

Die Erkenntniß der Sünde. Diese wird durch Reflexion oder Nachdenken auf den sittlichen Zustand erzeugt. Zu diesem Nachdenken ist eine Veranlassung erforderlich, welche in einer Empfindung liegt. Diese ist entweder eine angenehme, oder unangenehme. Von einer angenehmen Empfindung ist nicht zu erwarten, daß sie den in das Sinnliche vertieften Menschen zur Aufmerksamkeit auf das Geistige bringen werde, wohl aber kann eine unangenehme dieses bewirken; indem sie der Sinnlichkeit einen Stoß gibt, und den Sünder aus seinem Sündenschlafe wecket. Die bey solchen Anlässen entstehende Angst, und Furcht ist zwar auf diesem Standpunkte etwas bloß natürliches, aber sehr heilsames für den Sünder, wenn er sie nur als Veranlassung zum Nachdenken über seinen Seelenzustand benützen will, welches aber schon einen guten Wil-

len in ihm voraussetzt; deßwegen ist auch die Benützung der Gelegenheit zur Erkenntniß des bösen Zustandes schon eine Aeusserung, und zwar die erste der geänderten Gesinnung. Er merket also auf das göttliche Gesetz, und seine Pflicht einerseits, und vergleichet anderseits seine Handlungen damit, und findet sich so als einen Sünder.

§. 183.

Reue. Die Vorstellung des sündhaften Zustandes wirkt auf die Empfindung des Sünders; der Widerspruch desselben gegen die Forderung seines Gewissens erzeugt das Gefühl der Mißbilligung, der Selbstverachtung, der Unzufriedenheit, der Scham vor sich selbst, und vor Gott, dessen Gesetz er freywillig übertreten, dessen Mißfallen er sich zugezogen hat. Dieses Gefühl heißt Reue, und ist die zweyte Stufe der Besserung in der Erscheinung. Aus dem Begriffe der Reue erhellet, daß sie einen übernatürlichen Beweggrund haben müsse; denn sie geht ja aus dem moralischen Triebe, der auf das Uebersinnliche gerichtet ist, hervor. Eine Reue, die bloß den Abbruch zum Beweggrunde hat, welcher durch die Sünde der Sinnlichkeit z. B. bey dem Verluste der Gesundheit, zeitlicher Ehre, des Vermögens u. s. f. geschehen ist, entspringt aus dem blossen Naturtriebe, und schließt das Mißfallen an der Sünde als solcher nicht, sondern nur an ihren Folgen für das Gelüsten in sich, kann daher immer noch mit der Liebe der

sündhaften Gesinnung bestehen. Auch dann ist eine solche Reue noch natürlich, wenn die unangenehmen Folgen in einer künftigen Welt gedacht, aber nur auf den Naturtrieb bezogen werden. Daher kann die Furcht vor der Hölle als einem für die Sinnlichkeit unangenehmen Zustande wohl eine veranlassende Ursache zum weiteren Nachdenken über seinen sittlichen Zustand seyn, keineswegs aber eine Reue abgeben, die als Beweis der geänderten bösen Gesinnung angesehen werden könnte.

§. 184.

Grund der wahren Reue.

Damit die Reue ein Beweis der Sinnesänderung sey, ist auch dieß noch nicht genug, daß sie aus dem moralischen Triebe hervorgehe, sie muß überdieß noch eine Folge des freyen gebesserten Willens seyn. Dieser wird also dabey vorausgesetzt, und da derselbe nur dann für geändert angesehen werden kann, wenn in ihm die auf das Gute, und auf Gott, als die Quelle alles Guten, gerichtete Gesinnung herrschend ist, so muß wohl die Reue aus der die Weltliebe überwiegenden Liebe Gottes hervorgehen. Daraus kann man urtheilen, was von der Meinung derjenigen zu halten sey, welche behaupteten, es sey zur Vergebung der Sünden beym Gebrauche des Bußsakramentes eine aus der herrschenden Liebe Gottes hervorgehende Reue nicht erforderlich. So erhält also der Sünder bey der herrschenden Weltliebe doch Vergebung der Sünden? Wie ist es

doch möglich, dasjenige, was allen unsern Handlungen den wahren Werth gibt, worohne selbst das Martyrthum nach dem Apostel nichts gilt, bey einer Handlung, die ganz dahin gerichtet ist, den Sünder zu Gott zurückzuführen, und mit ihm wieder zu vereinigen, für mehr oder weniger entbehrlich zu halten? Es gibt freylich auch bey der aus der Liebe Gottes hervorgehenden Reue verschiedene Stufen der Vollkommenheit; aber ein Mensch, dessen höchster Beruf ist, vollkommen wie sein himmlischer Vater zu seyn, muß sich das Unvollkommene nie zum Zwecke machen, und, wenn er die göttlichen Heilsanstalten des Erlösers wahrhaft schätzet, nicht glauben, daß irgend eine derselben den Mangel der Vollkommenheit, um die man sich freywillig, und vorsetzlich keine Mühe gegeben hat, ersetzen werde.

§. 185.

Vorsatz. Das Gefühl der Reue, so wie es aus dem moralischen Triebe hervorgeht, wirkt wieder auf selben zurück, und es entsteht in dem Menschen ein Streben, seinen häßlichen Seelenzustand aufzuheben, und sich in einen andern dem sittlichen Gesetze angemessenen zu setzen. Nimmt nun der Wille dieses Streben auf, und entschließt er sich, dasselbe zur Thätigkeit zu bringen, und auszuführen, so wird es Entschluß, und freyer **Vorsatz der Besserung**, und dieser ist die dritte Stufe der erscheinenden Sinnesänderung. Reue und Vorsatz sind nothwendige Folgen einer geänder-

ten Gesinnung, daher die Abwesenheit derselben sicher den Mangel der Besserung beweiset. Aber ihr Vorhandenseyn ist kein unfehlbarer Beweis einer wirklichen Sinnesänderung; denn Reue, und Vorsatz können eben sowohl Folgen des nothwendigen Triebes im Menschen, und unwillkürliche Gemüthsbewegungen, als Wirkungen des freyen Willens seyn. Daher auch weder die Grösse jener Empfindungen, noch die Art der äussern Darstellung etwas entscheidet. Das untrügliche Kennzeichen einer wahren Reue, und eines ernstlichen Vorsatzes ist nur allein ein darauf folgender gebesserter Lebenswandel, welcher sich nicht bloß im Innern, sondern auch äusserlich zu erkennen gibt, und dieß ist die vierte Stufe der Besserung.

§. 186.

Neuer Lebenswandel.

So wahr der Mensch eine gebesserte Gesinnung hat, so wahr stellet er sie in einem **neuen Lebenswandel** dar. In diesem bemühet er sich, einerseits die Wirkungen seiner alten bösen Gesinnung, so viel in seinen Kräften steht, zu vernichten und aufzuheben, anderseits seinen neuen geänderten Willen durch Erfüllung aller seiner Pflichten fort und fort sichtbar zu machen, und sich auf diese Art mehr und mehr Beweise seiner Sinnesänderung zu seiner Beruhigung, und Hoffnung der Versöhnung zu sammeln. Zu dem Ende ergreift er willig alle Mittel, welche ihm zu diesem Zwecke verhilflich sind. Alle diejenigen Werke,

welche der Mensch zur Darstellung seiner Besserung, oder zur Beförderung derselben ausübt, heissen Früchte der Besserung, und Busse.

§. 187.

Werke der Busse,

Der Sünder verdient Strafe; der sich Bessernde ist aber ein Sünder dem alten Menschen nach, der er war: als solchem gebührt ihm also Strafe: so fordert es die moralische Ordnung. Wenn nun der sich bessernde Mensch diese Strafe in der Gesinnung übernimmt, dadurch der Ordnung der Sittlichkeit, welche die Ordnung Gottes ist, genugzuthun, so heißt eine solche Uebernahme Abbüssung, oder Busse im engsten Verstande. Aber da diese Strafe eine moralische ist, und zur sittlichen Exekution gehört, wer soll sie dem Büsser auflegen? Kein Mensch ist moralischer Exekutor weder in Ansehung seiner selbst, noch anderer Menschen (Sieh §. 165. allg. Sittenl.). Soll er nun dennoch gewisse Uebel als Strafen übernehmen, so muß er sie als von Gott selbst auferlegt ansehen können. Nun kann, und soll jeder Mensch jene Uebel, und Beschwerden, die mit seiner Pflicht nothwendig zusammenhängen, als von Gott aufgelegt ansehen; denn was die Pflicht fordert, das leget Gott auf, der durch das Pflichtgeboth zu unserm Gewissen spricht. Ferner kann, und soll jeder Mensch, der die Welt mit moralischen Augen ansieht, die natürlichen Uebel in derselben, die uns treffen, als von Gott kommend vorstellen; denn Gott regieret, und beherrschet

ja die Natur. Also hat der Büsser allerdings Uebel, die er als von Gott auferlegt ansehen kann, und soll, und zwar theils mit seiner Pflicht verbundene, theils natürliche.

a) **Mit seiner Pflicht verbundene.** Seine Pflicht ist Besserung, diese ist wesentlich mit vielen Beschwerden verbunden. Bisher hat der Sünder seiner Sinnlichkeit gedienet, jetzt muß er ihr entsagen, auch bey dem größten Hange, zu dem sie bereits angewachsen ist; er muß also derselben wehethun, wehethun durch die Aufhebung der Folgen des Bösen z. B. durch Restitution, wehethun durch Trennung der angenehmen Verbindungen, in denen er bisher war, durch Vermeidung der Gelegenheiten, durch Aenderung des Verhältnisses zu den Freunden seiner alten Denkungsart, durch die Anwendung derjenigen Mittel, wodurch er seine empörte, und immer rege Leidenschaft niederdrückt u. s. f.

b) **Natürliche Uebel.** Der Büsser fühlt oft traurige, und unangenehme Folgen, die aus seinem bisherigen Lebenswandel nach der Ordnung der Natur hervorgehen. Es treffen ihn auch auf dem Wege der Besserung andere natürliche besondere, und allgemeine Trübsalen.

§. 188.

Und Genugthuung.

Alle diese Uebel sieht der büssende Mensch als von Gott auferlegt, und aus dem Standpunkte seiner Schuld, als gebührende Strafen an, übernimmt sie in der guten Gesinnung, daß hierin recht geschehe, daß er es als Sünder nicht besser verdienet habe, und daß auf diese Art der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehe; und trägt sie so im Geiste der Busse. Durch diese Gesinnung wird seine Genugthuung verdienstlich, und Gott gefällig.

Aus diesen Begriffen erhellet, daß ein, und das nähmliche Werk ein Werk der Besserung, und Abbüssung sey, je nachdem man es nach einer anderen Ansicht betrachtet, welche Ansichten nicht vermischet, oder verwechselt, sondern untrennbar miteinander vereiniget werden müssen. Bey dieser Vereinigung aber muß am ersten auf die Besserung gesehen, und nach dieser die Wahl der Werke zur Abbüssung bestimmet werden. Geht man von der letzteren aus, so kommt etwas bloß willkürliches, und regelloses, wie bey den Flagellanten, und gar oft eine Busse ohne Besserung zum Vorschein.

§. 189.

Dauer der Besserung, und Busse.

Da die Besserung in der Erscheinung sich nur nach und nach in den Handlungen zu erkennen gibt, so ist es eine ausgemachte Wahrheit,

daß die Besserung kein auf einen bestimmten, vielleicht kurzen Zeitabschnitt eingeschränkter Akt, sondern ein bis an das Ende des Lebens fortzusetzendes Geschäft sey. Denn es gibt keinen künftigen Moment, in welchen man nicht wieder durch neue Bußfrüchte seine geänderte Gesinnung darstellen, sich dadurch neue Beweise von der gebesserten Denkungsart, und folglich von der Würdigkeit der Vergebung, und der wirklichen Versöhnung mit Gott sammeln könnte, und sollte. Hier gibt es keine Abschlüsse von einer Zeit auf die andere; es hängt alles zusammen, das ganze Leben macht eine untrennbare Einheit aus, und die Besserung besteht in einem fortwährenden Ausziehen des alten, und Anziehen des neuen Menschen.

§. 190.

Aufschub derselben.

Alle sind zur Besserung aufgefordert, und sie ist die wichtigste Angelegenheit jedes Menschen. Diese Forderung des Gewissens ist auch so unabweislich, daß kein einziger Mensch, der sich als einen Sünder erkennet, dieselbe für immer unbefriedigt zu lassen, den Vorsatz hätte. Aber desto mehrere gibt es, welche ihre sittliche Besserung von Tag zu Tag aufschieben, weil sie ihrem Gelüsten, so viel möglich, zu gut thun wollen. Nur noch einen Genuß, denken sie sich, und dann will ich mich bessern. So verstreicht die Zeit, und die Stunde des Todes rückt immer näher. Was ist von einem solchen Aufschube zu halten?

1. Ist derselbe an sich schon Sünde, weil es Pflicht ist, dem Gewissen, und dem göttlichen Geiste auf der Stelle zu folgen.

2. Obschon dadurch die Besserung nicht absolut unmöglich gemacht wird, so wird sie doch immer schwerer, und unwahrscheinlicher wegen dem immer zunehmenden Hange zum Bösen, dem mehr und mehr abnehmenden Vermögen zum Guten, und der dadurch anwachsenden Unwürdigkeit der göttlichen Gnade.

3. Wird es bey längerem Aufschube der Busse immer weniger möglich, sich von der Wirklichkeit seiner Besserung zu überzeugen; denn diese Ueberzeugung geht aus einem guten Lebenswandel hervor, zu welchem man bey einer späten Besserung keine Zeit mehr hat. Man bricht freylich auf dem Todbette in Reueseufzer aus, man bethet, und empfängt die heil. Sakramente; aber diese an sich heil. Handlungen sind keine untrüglichen Zeichen der gebesserten Gesinnung bey einem Menschen, der sich um seine Besserung in gesunden Tagen keine Mühe gegeben hat, und die Sünde verläßt, da er sie nicht mehr ausüben kann: besonders wenn er bey der Ausübung jener formalen gottesdienstlichen Handlungen stehen bleibt, und darüber dasjenige, was in den gegenwärtigen Umständen ihm noch ei-

nen realen Trost in Ansehung seines Heiles geben könnte, z. B. Zurückstellung des ungerechten Gutes, Ersatz des zugefügten Schadens, Wiederherstellung der gekränkten Ehre, Tilgung, und Aufhebung des Aergernisses durch eine reumüthige öffentliche Erklärung seiner geänderten Denkungsart, Versöhnung mit seinem Feinde, Abbitte an die Beleidigten, und Gekränkten u. s. f. unterläßt.

Daraus ist auch zu entnehmen, was man von dem bekannten Sprichworte „Ende gut, alles gut" zu halten habe. Wenn nähmlich jener Ausspruch so verstanden wird, daß alles davon abhänge, wie man sich am Ende seines Lebens mit Hinsicht auf den ganzen Inbegriff desselben vor Gott in seinem Gewissen finde, so liegt allerdings die wichtigste Wahrheit darin. Will man aber damit soviel sagen, als wenn vom letzten Augenblicke ausschließlich alles abhinge, der vorhergegangene Lebenswandel mag ausgesehen haben, wie er wolle, so ist jenes Sprichwort grundfalsch, und der wahren Tugend überaus nachtheilig.

Ende der allgemeinen Sittenlehre.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Geishüttner, Joseph

Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung

Bd.: 1

Linz (1802)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Cas.15(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11087922-2